Felsefî Mirasımız
ve
Biz



Muhammed Âbid el-Câbirî

KİTABEVİ

KİTABEVİ 145

Kitabın Özgün İsmi
Nahnu ve't-turâs: Kırâât muâsıra
fî turâsina'l-felsefî

Kapak-İç Düzen
Minyatür

Baskı-Cilt
Bayrak Matbaası
Tel./Fak: (0212) 638 40 88

Kasım 2000
İstanbul

ISBN 975-7321-41-1

KİTABEVİ Çatalçeşme Sok. No: 52/A Cağaloğlu-İSTANBUL
Tel: (0212) 512 43 28 -511 21 43 • Faks: 513 77 26

Prof. Dr. Muhammed Âbid el-Câbirî

FELSEFÎ MİRASIMIZ VE BİZ

Türkçesi
Said AYKUT

Yayına Hazırlayan
Burhan KÖROĞLU

KİTABEVİ

Muhammed Âbid el-Câbirî

1936'da Mağrib'de (Fas) doğmuştur. 1968'de felsefe diplomasi, 1970'de de Rabat'taki Külliyyetü'l-Âdâb'dan felsefe doktorası almıştır. 1967'den bu yana adı geçen fakültede felsefe ve İslâm düşüncesi hocalığı yapmaktadır.

Eserleri: 1. *Mukaddime li nakdi'l-akli'l-Arabî:* Fransızca çevirisi: *Introduction à la Critique de la Raison Arabe*, traduit de l'arabe et présenté par Ahmed Mahfoud et Marc Geoffroy, éd. La Découverte, (Paris 1994); İtalyanca çevirisi: *La ragione Arabe*, (Elementi Milano 1996). İngilizce çevirisi A.B.D'nin Teksas eyaletindeki Hoston Üniversitesinde yapılmıştır. Ayrıca İspanyolca, Portekizce ve Japonca çevirileri de basılma aşamasındadır. 2. *Nakdü'l-akli'l-Arabî (1): Tekvînu'l-akli'l-Arabî*, (1. bs. Beyrut 1984, DT; 4. bs. ed-Dâru'l-Beydâ - Beyrut 1997, MSA - MDVA). Türkçe çevirisi: *Arap Aklının Oluşumu*, (İstanbul 1997, İz Yayıncılık). 3. *Nakdü'l-akli'l-Arabî (2): Bünyetü'l-akli'l-Arabî: Dirase tahlîliyye nakdiyye li nuzumi'l-ma'rife fi's-sekâfeti'l-Arabiyye*, (1. bs. ed-Dâru'l-Beydâ 1997, MDVA - MSA). Elinizdeki kitap bu eserin tercümesidir. 4. *Nakdü'l-akli'l-Arabî (3): el-Aklu's-siyasiyyü'l-Arabî: Muhaddidâtihî ve tecelliyâtihî*, (1. bs. ed-Dâru'l-Beydâ - Beyrut 1990, MSA - MDVA; 3. bs. 1995). Türkçe çevirisi: *İslam'da Siyasal Akıl*, (İstanbul 1997, Kitabevi). 5. *Nahnu ve't-türâs: Kırâât muâsıra fî türâsina'l-felsefî*, (1. bs. Beyrut 1980, DT; 6. bs. ed-Dâru'l-Beydâ 1997, MSA). 6. *et-Türâs ve'l-hadâse: Dirâsât ve münâkaşât*, (ed-Dâru'l-Beydâ - Beyrut 1991, MSA - MDVA). 7. *el-Asabiyye ve'd-devle: Meâlimu nazariyyetin Haldûniyyetin fi't-târihi'l-İslâmî*, (1. bs. Beyrut - ed-Dâru'l-Beydâ 1971, DFİ - DS; ed-Dâru'l-Beydâ, DNM; Bağdat, Vizâratü's-sekâfe; 6. bs. Beyrut 1996, MDVA). 8. *Felsefetü'l-ulûm*, (ed-Dâru'l-Beydâ 1976, DNM, I-II; 3. bs. Beyrut 1997, MDVA, I-II; Beyrut 1997, MDVA). 9. *el-Musakkafûn fi'l-hadârati'l-Arabiyyeti'l-İslâmiyye: Mihnetü İbn Hanbel ve nekbetü İbn Rüşd*, (Beyrut 1995, MDVA). 10. *İbn Rüşd: Sîretun ve fikrun*, (Beyrut 1998, MDVA). 11. *el-Hıtâbü'l-Arabiyyü'l-muâsır: Dirâse tahlîliyye nakdiyye*, (1. bs. Beyrut 1982, DT; 5. bs. Beyrut 1997, MDVA). 12. *İşkâliyyâtü'l-fikri'l-Arabiyyi'l-muâsır*, (1. bs. ed-Dâru'l-Beydâ 1988; ed-Dâru'l-Beydâ 1996, DNM; ed-Dâru'l-Beydâ 1989, MDVA; 3. bs. 1997). 13. *Vichetü Nazar: Nahve iâdeti binâi kadâya'l-fikri'l-Arabiyyi'l-muâsır*, (2. bs. ed-Dâru'l-Beydâ - Beyrut 1997, MSA - MDVA); 15.9.1984-20.8.1990 tarihleri arasında, Paris'te neşredilen *el-Yevmu's-sâbi'* adlı dergide yayınlanmış makaleleri içerir. 14. *Hivâru'l-mağrib ve maşrık: (Hivâr mea Dr. Hasan Hanefî)*, (ed-Dâru'l-Beydâ, Kahire, Beyrut 1990). 15. *el-Mes'eletü's-sekâfiyye*, (2. bs. Beyrut 1999, MDVA). 16. *ed-Dimokrâtiyye ve hukûku'l-insan*, (2. bs. Beyrut 1996, MDVA). 17. *Mes'eletü'l-hüviyye: el-Urûbe ve'l-İslâm...ve'l-garb*, (2. bs. Beyrut 1997, MDVA). 18. *ed-Dîn ve'd-devle ve tatbîku'ş-şerîa*. (Beyrut 1996, MDVA). 19. *el-Meşrûu'n-nahdaviyyi'l-Arabî*, (Beyrut 1996, MDVA). 20. *Kadâyâ fi'l-fikri'l-muâsır*, (Beyrut 1997, MDVA). 21. *et-Tenmiyetü'l-beşeriyye ve'l-husûsiyyetü's-susyu-sekâfiyye: (el-Âlemu'l-Arabî nemûzecen)*, (Amman 1997, Birleşmiş Milletler Yayını). Eser İngilizce'ye de çevrilmiştir.

İbn Rüşd'ün *Faslu'l-makâl*, (Beyrut 1997, MDVA); *el-Keşf an menâhici'l-edille*, (Beyrut 1998, MDVA); *Tehâfütü't-tehâfüt*, (Beyrut 1998, MDVA); *Kitabu'l-Külliyât fi't-Tıb*, (Beyrut 1999, MDVA); *ez-Zarurî fi's-siyâse: Muhtasaru siyaseti Eflatun*, (Beyrut 1998, MDVA) adlı eserlerine yazdığı girişler, analitik önsözler ve açıklamalar yanında bu eserlerin tahkik danışmanlığı.

DFİ: Dâru'l-fikri'l-İslâmî; DNM: Dâru'n-neşri'l-Mağribiyye; DS: Dâru's-sekâfe; DT: Dâru't-talîa; MDVA: Merkezü dirâsâti'l-vahdeti'l-Arabiyye; MSA: el-Merkezü's-sekâfiyyü'l-Arabî

İÇİNDEKİLER

MAĞRİB VE ENDÜLÜS FELSEFE EKOLÜ

İBN HALDUN'UN MUKADDİME'SİNDE RASYONEL İLE İRRASYONELİN EPİSTEMOLOJİSİ

İBN HALDUNCULUKTAN GERİYE KALAN TORTU

Önsöz

Bu kitabın geçen sene bahar mevsiminde (1980 Nisan) yayınlanmasıyla beraber uyandırdığı ilgi bana, ilk baskı tükenir tükenmez ikinci baskıya teşebbüs etme cesaretini verdi. Kitap felsefî mirasımızla ilgilenen eleştirmenlerin teveccühüne mazhar olmuş ve öne sürdüğü tezler ve fikirler hakîkaten katışıksız bir ilmî tavırla tartışmaya açıldı. Konuyu ele alanlar, tartıştıkları noktalar dışında kitapta söz konusu edilmeye değer cinsten başka düşüncelerin de bulunduğunu söylemeyi ihmal etmediler.*

Aslında münâkaşa edilmesi gereken tüm meseleler eleştirmenler tarafından enine boyuna ortaya dökülsün diye, hiçbir ilâve yapmadan ikinci baskıyı yapma arzusundaydım. Zira hissediyordum ki kitapta serdedilen görüş ve araştırmaların çoğu, –moda ifadeyle– yazarın sınırlarını aşmakta, İslâm Felsefesi alanında eser veren tüm müelliflere, felsefî mirasımızla yeni tür bir iletişim kurma iştiyâkıyla dolu bir arayışın neticeleri olarak sunulmaktaydı. Bu yeni yaklaşım, hem çağın gereği bilimsel koşullara uygun olmalı hem de bizi düşünce mirasımız (=Turas) doğrultusunda harekete geçiren ideolojik beklentilerimize; açıkçası Ulusal Rönesans'ın sorunlarına cevap vermelidir.** Burada arzulanan, kitabın belirlediği konu ve tezlerin, şahsî bir çabanın sınırlarını aşıp toplumsal üretim alanına kaymasıdır. Ferdî bir çabanın kendi çerçevesini aşıp toplumla buluşması bir hayli vakti, eleştiriyi ve savunuyu gerektirecektir; ama

* Burada özellikle Prof. Ali Harb'ın; "Dirâsât Arabiyye" dergisinin (Ağustos 80) sayısında yayınladığı makaleye ve büyük Arap münekkidi Muhammed Emin el-Âlim'in; "el-Yesâru'l-Arabbî" dergisinin 30. sayısında (Nisan 81) yayınladığı tanıtım yazısına dikkat çekeriz.

** Turas kelimesini, önüne fikrî, kültürel vs. sıfatlar koyarak miras manasında çevirmek uygundur. Arap yazarlar bu kelimeyi "geçmiş nesillerden kalan kültürel, fikrî ve ananevî birikimin tümü" anlamında kullanırlar. Turas kelimesinin eski ve yeni anlamları için kapsamlı bir inceleme için bkz., Dr. Hişam es-Safedî, "Meşâkil mine't-turas" başlıklı makale, Ebhâsu'l-Mu'temer es-senevî es-Sâlis (Halep Üniversitesi Yay.) Şam 1980, s. 65-75 (çev.)

kültür mirasıyla kurulacak ilişkinin yeni tarzını belirleme hususunda ortak bir anlayışa varmak, elbette tartışma ve geçmişe mürâcaat olmaksızın gerçekleşmiyecektir.

Yukarda arzettiğim gibi hiçbir ekleme ve acele cevaba ihtiyaç olmadığını düşünüyordum. Ama baktım ki kitâbın İslâm Felsefesinin tarihi ve durumu hakkında sunduğu çerçeve Kindî'den ve İbn Bâcce'den bahseden araştırmayla daha da yetkin ve anlaşılır olacak; böyle yapmaya karar verdim. Aynı şekilde kitapta dile getirilen fikirlerle ilgili tartışmaların dağınık ve belirsiz bir hâle gelmesine yolaçan bazı faktörleri yoketmek ve [konuyu mazbut bir şekle sokmak için] esas öncüllere açıklık kazandırmanın gereğine inandım. Zaten bu güne kadar tepki ve itiraza hedef olan en önemli noktalar bunlarla ilgiliydi. Halihazırdaki meşguliyetlerim 'Kindî ve Doğuda Felsefenin Zuhuru' gibi konularda araştırma yapabilme fırsatı vermediyse de, Rabat Edebiyat Fakültesinin Felsefe Bölümü bana 'İbn Rüşd Oturumları'na katılma şansını bahşetti. Ben de İbn Bâcce ile ilgili dökümanlarımı bir düzene sokarak 'Mağrib ve Endülüs'te Felsefenin Doğuşu' mevzûundaki gözlem ve tebliğlerimi hülâsa edip araştırmamın başına koydum. Bu tekliflerimi daha önce aynı alandaki yüksek lisans tezimin münakâşası esnâsında da dile getirmiştim. Neticede İbn Bâcce'nin "Tedbîrü'l-Mütevahhid"ini okuma projesiyle 'Mağrib ve Endülüs'te Felsefenin Doğuşu'na dair yeni bir incelemeye sahip olmuştum. Bu iki çalışmayı elinizdeki baskıya eklemenin faydalı olacağı kanâatine vardım; böylece kitabımızın 'İslâm Felsefesi tarihi ve konumuna dâir çizmeye çalıştığı genel çerçevenin eksik kalan bazı yönleri de tamamlandı. Arzum o ki, yakın bir zaman içerisinde yukardaki araştırmaya denk bir kalitede 'Kindî'nin Felsefesi'ni okuma projesiyle 'Doğuda Felsefenin Zuhûru' mevzûunu ele alayım. İşte bunu gerçekleştirmek nasip olursa, ancak o zaman 'Arap-İslâm Felsefesi Tarihi'ni yazmayı, daha doğrusu yeniden kaleme almayı düşünebilirim.

Bazı muhterem eleştirmenlerin itiraz ve sorularına gelince kuşkusuz bunlar mevzûun zenginleşmesine yolaçmış, meselelere bakış tarzımızın gelişip derinleşmesine katkı sağlamıştır. Bununla beraber yapılan itirazların genellikle 'yöntem' ve 'dünya görüşü (rü'yet)' çevresinde younlaşmıştır. Zaten kitap bu iki şeyi, temel öncüllerinden, neticelerinden ve uygulanışlarından dahi ayrı bir şekilde, hepsinden soyutlayarak sunmuştu. Örneğin, felsefî düşüncede epistemoloji ile ideoloji arasında ayırım yapmanın mümkün olup olmayacağı hususunda akıl yürütmek ve soru sormak gayet yerinde ve meşrûdur. Fakat durum, Yunan ve Çağdaş Batı Felsefesinin konumlarından apayrı ve özel bir konuma sahip İslâm Felsefesiyle ilgili olunca meselenin can alıcı noktası ortaya konmamış, yerini bulmamış olacaktır. "İslâm Felsefesi bizim nazarımızda, kendine âit tarihi içinde ardarda sürekli yenilenerek okunmuş bir felsefe değildir" derken bu durumun çerçevesini çizmeye çalmış ve bu

sözümüzü üstüne basa basa söylemiştik. Yunan ve Çağdaş Avrupa Felsefesinde durum tersinedir. Hatta şunu belirtmek gerek; İslâm Felsefesi, başka bir felsefe olan Yunan Felsefesinin müstakil bir okunuş biçimi olmuştur. Öyle bir okunuş ki, aynı bilgi malzemesi kullanılmış fakat ötekinden tamamen ayrı ideolojik hedefler güdülmüştür. (bkz, ek s. 32)

İşte bizim, İslâm Felsefesinde ideolojik maksat ile bilgisel döküman arasındaki ilişkiye bakışımıza egemen olan esas öncül budur. Bu öncülü kabul ettiğimizde zarurî olarak, İslâm filozoflarının bilgi malzemesi açısından Yunan filozoflarıyla beraber hareket ettikleri, ama bunu apayrı ideolojik gayeler için kullandıkları neticesi ortaya çıkar. Bu bilgi dökümanı ne mevzûlarında ne de kavramlarında hiç bir köklü değişikliğe maruz kalmadığına göre değişim, -yani tarih- o dökümanın fonksiyonel olarak kullanıldığı ideolojik çerçevede aranmalıdır.

Bizim hulâsa ettiğimiz netice, şu düşünceden doğmaktadır: "İslâm felsefesinde yeniyi aramak gerekiyorsa bunu, neşvünemâ yeri olan bilgiler manzumesinde değil, her filozofun bu bilgiye verdiği ideolojik fonksiyonda aramak gerekir" diyoruz. İslâm Felsefesinin anlamını yani tarihini bu fonksiyonlarda aramalıyız. (s. 35) O hâlde; içinde taşıdığı çeşitlilik ve hareketin günyüzüne çıkması, dolayısıyla toplum ve tarihle irtibatlandırmamız için İslâm felsefesinde ideolojik maksat ile bilgi muhtevası arasında kesin bir ayırım yapmak zorunludur. (s. 32)

Öyleyse sorun, sadece teorik ve yöntemsel bir tercihle ilgili değildir. Aksine, İslâm Felsefesinde ideoloik maksat ile bilgi muhtevası arasındaki ayırım, bu felsefenin genel felsefe tarihi bağlamındaki özel konumu ile pekişmiş, kesinleşmiştir. Şu hâlde yapılacak her türlü itiraz ve münâkaşanın bizim de belirttiğimiz gibi bu konuma karşı yönlendirilmesi gerekmektedir: Acaba Arap-İslâm Felsefesi kendine özgü tarihinin bir okunuşu mudur? Yoksa tam tersine kendinden ayrı bir felsefenin, Yunan Felsefesinin müstakil bir okunuşumudur? İşte Arap İslâm felsefesinde epistemoloji ile ideoloji arasında ne tür bir ilişki olduğunu tartışmadan önce vuzûha kavuşması gereken sorular bunlardır.

Geriye, İslâm Felsefesini incelerken ideolojik bir teze dayanmanın kaçınılmaz olup olmadığı meselesi kalıyor. Bazı eleştirmenler; "epistemolojik çözümleme" yoluyla en son sınıra varılması gerektiğini, dolayısıyla ideolojik okuyuştan vazgeçmenin şart olduğunu savunmuşlardır. Ben; epistemolojik çözümlemenin hâl-i hazırdaki kültürel ve fikrî konumumuz bakımından, dolayısıyla Arap aklını modernize etme gereğinden ötürü kazandığı ehemmiyeti derinlemesine idrâk etmeme rağmen, tüm gayreti Yunan Felsefesinin sunduğu bilgi malzemesini ideolojik hedefler için fonksiyonel hâle getirmekten

ibâret olan bir felsefede ideolojik maksattan hiç bahsedilmemesinin nasıl mümkün olacağını bilemiyor, düşünemiyorum! Zaten bu felsefenin temel problemi dahi esâsen ideolojik bir problem değil midir? Akıl ile nakil arasını uzlaştırma problemi, din ile felsefe arasını bulma problemi, Allah'a âit olanla Sezar'a ait olan arasında uzlaşı noktasını bulma, şâhid (=dünya) ile gâib (=âhiret) arasını uzlaştırma? Sonra, -çağdaş araplar olarak- kendimizden sudûr eden okuma biçimlerinin ideolojik eğilim ve yönlendirmelerden azâde olduğunu iddiâ etmek mümkün müdür? Biz hâl-i hazırdaki gereksinimlerimizden ötürü geçmiş hakkında düşünmüyormuyuz? Bu "gereksinimlerin" ideolojik olmadığını savunmak mümkünmüdür? Biz daha önce okuyuş biçimimizin ideolojik bir karakteri olduğunu açıkça söylemiştik; burada bir kere daha vurguluyoruz ki kültür mirasımızı okurken, "bilinçli olmak talebinde bulunan ideolojik bir okuma tarzı" üzerinde çalışmamız, ideolojik ama bilinçsiz, sulandırılmış ve ters yüz edilmiş bir okuma biçiminden binlerce kez daha iyidir.

Bundan sonra sıra, Arap-İslâm kültürümüzü bir bütün olarak ele alan ve Arap Aklı'nı formüle etmiş mantık-bilgi temellerini tanımlamaya yönelen "epistemolojik çözümleme"ye geldi. Bizim pratikte en çok muhtaç olduğumuz çözümleme budur. Buradaki vazifenin, İslâm Felsefesi tarihinin yazılması veya okunuşundan apayrı bir şey olduğunu söylemeye gerek yok. Yakında belki bu alanda da mütevâzî bir katkıda bulunabiliriz.

Burada İbn Sînâ'ya dâir verdiğimiz hükme yöneltilmiş bir itirâz var. İbn Sînâ'nın ayrı ve hatta birbiriyle çelişir iki yönü olduğunu tasdik etmek bize hakikaten zor ve ağır geliyor! -meselelere önceki bakışımıza kastediyorum- iki ayrı yüz; biri Arap-İslâm kültüründe kemmiyet artışını temsil eden, eserlerinin çokluğunu, üslubunun akıcılığını ve düşünüş tarzındaki berraklığı yansıtan yüz. Diğeri ise kendine ve başkalarının ona atfettiği yetkinlik ve biricikliğe rağmen onu, bu kültürdeki donuklaşıp çökme merhalesinin bizzat başlatıcısı yerine koyan yüz. (s. 101)

Bizim gibi, kültür mirasımızda aydınlık veren yönleri araştıran, İbn Sînâ'yı bu yönlerin sadece biri gibi değil başka bir güneşin gölgede bırakmayacağı bir güneş olarak gören kimselerin yukardaki ikilemi kabul etmesi pek zordur. Ama İbn Sînâ'nın bizzat kendisi bu iki ayrı yönü sarahatle söylüyor ve sadece ikinci yönün kendini, "nezdindeki gerçeğin özünü" temsil ettiğini ısrarla defalarca vurguluyorsa ne yapalım? Sen, İbn Sînâcıları fikrimizde bilincimizde ve kültürümüzde akıldışılık (irrasyonalizm) ormanının boy vermesine vesile eden sonraki gelişmeleri boşver. Biz İbn Sînâ'yı mı yalanlıyoruz, tarihî mi çarpıtıyoruz?.

İbn Sînâ'yı okurken tercih ettiğimiz ve özde "onun eserleri arasında ayırım yapmaya dayanan" temel öncülümüz hususunda da tartışmaya bir son vermek

gerekmektedir. Zaten İbn Sînâ didaktik amaçla yazdığı ve "bu işin (felsefî ilimlerin) egzersizini yapan genel kitleye âit" diye vasıfladığı Şifâ Ansiklopedisi'nin özeti olan Necât ve Mantık Risâleleri ile "el-Felsefetü'l-Meşrıkıyye" diye adlandırdığı ve asıl mezhebini serdettiği eserler arasında ayırım yapılmasını tavsiye etmiştir. O, Meşrıkî Felsefe'den bahsederken "nezdindeki hakkın özü" ve "için de yamukluk olmayan hakk" tabirlerini kullanıyor, "el-İnsaf" ve "el-İşârât ve't-Tenbîhât" gibi eserlerine ilâveten "Meşrıkî Felsefe" başlığını taşıyan bir kitap ve başka risâlelerle de bu felsefeyi ele aldığını bildiriyor. (s. 97) Bu meseleden ayrı olarak, Sînâcı ekolün İbn Sînâ'dan sonraki rolü ve genel karakteri hakkında da tartışmaya son verecek bir cevap gereklidir. Bu ekol tam akılcı bir ekol müdür, yoksa Arap düşüncesinde akıldışılığı temelli hâle getiren bir ekol müdür?. O hâlde büyük üstad hakkında verdiğimiz yargının kabul veya reddinden önce bu itirazların, İbn Sinâ'nın kendi tanıklığına sonra da tarihin tanıklığına yöneltilmesi gerekir.

İbn Sînâ'dan İbn Rüşd'e; Mağrib ve Endülüs felsefe okuluna geçelim.

İbn Rüşd'ün filozof İbn Sînâ'yı reddettiği hususu, -ona hücum etmiş, tezlerini çürütmüş, reddiyeler yazmıştır- itiraz edilemez bir gerçektir. İbn Rüşd'ün metinleri gâyet ısrarlı bir sarâhatla yazılmış metinlerdir. Öyleyse münâkaşa, bu reddedişi epistemolojik kopma düzeyine çıkarışımızla sınırlı olmalıdır. Burada bir kere daha vurgulamak gerekir ki, bizim bu ve benzeri felsefî mirasımızı okurken kullandığımız diğer çağdaş kavramlarla olan münasebetimiz, bunların kullanımındaki pratik yönle sınırlıdır. Başka bir şey değildir! Maalesef eleştirmenler "kopma" (=el-katîa) kavramındaki pratik yöne defalarca dikkat çekişimizi görmezden gelmişler, buna ideolojik bir anlam vermişlerdir. Hatta bu kelimeyi "şovenist eğilim"e atfetmişlerdir. Beis yok! Biz bir kez daha vurguluyoruz; İbn Rüşd ile İbn Sînâ arasındaki "epistemolojik kopuş", tek bir Arap-İslâm kültürünün sınırları içinde vuku bulmuştur. Bu kültür ki; Kayravân, Fas, Merakeş, Kurtuba, İşbiliye ve Gırnata'daki Araplık yönü; Horasan ve Fâris gibi İbn Sînâ'nın gelişinden kısa bir müddet sonra "acemleşmiş" bölgelerdeki Araplık yönünden daha ağır basar, daha iyi bilinir.

"Epistemolojik kopuş" yerine "Husûsiyet" kavramını kullanmaktan kaçındık. Çünkü bu iki kavram birbirinden tamamen ayrıdır. "Hususiyet", bizi içinde ulusal özelliklerin bulunduğu tarihsel ve toplumsal şartlara götürür. Oysa epistemolojik kopuş kavramı, bizi aynı kültür içinde ulusal bakış ve endişelerden uzak bir harekete sevkedecektir. "Bizce Aynı Kültür İçinde" diyoruz, zira arzettiğimiz epistemolojik kopuş, iki ayrı kültüre yahut iki ayrı bilgi alanına mensûp şahıslar arasında olmaz. Örneğin 'Falan Avrupalı filozof ortaçağlarda İbn Sînâ ile kopukluk arzetmiştir.' demenin hiçbir anlamı yoktur. Kezâ, bir matematik bilgini, bir fizikçi, hukukçu, iktisatçı yahut filozofla

kopukluk arzetti demenin de bir anlamı yoktur. O halde bu kavramla, şovenist bir yaklaşımı tesis edeceğimizden korkmanın hiçbir manası yoktur. Zaten bu kavramın pratik yönünün etkisi, saf epistemolojik alanda kendini göstermekte, başka bir alana kaymamaktadır.

Eğer İbn Rüşd'le, İbn Sînâ arasında epistemolojik bir kopuş varsa bu söz "İbn Rüşd, İbn Sînâ'dan ayrı bir problematikte yine ondan ayrı bir bilgi sistemi içinde düşünüyor; ama ikisinin de mensûp olduğu aynı kültür içinde, ortak alanda İbn Sînâ'dan daha ileri bir seviyede bulunuyor." anlamına gelir. Öyleyse şimdi şu tek geçerli soru kalıyor ortada. Hakikaten durum böyle midir? İşte bu soruyu cevaplamak için metinlerin hakemliğine başvurmak gerekir. Yöntem ve bakış tarzı çerçevesinde kalan 'teorik ictihadlara' başvurulmamalıdır.

Hakîkaten de biz, İbn Rüşd'le ilgili araştırmamızdan elde ettiğimiz sonuçları İbn Bâcce ve İbn Tufeyl üzerine de genelledik. Bu araştırmada yaptığımız genellemeyi meşrûlaştırmak için gayret göstermişsek bir açıklaması var elbet; bu gün İbn Bâcce Felsefesini okuma projesiyle beraber Mağrib ve Endülüs'te Felsefenin Doğuşu'na dair bu baskıya eklediğimiz araştırmalar da teyit ediyor ki, Arap Felsefesi bizzat İbn Bâcce ile Mağrib'te ve Endülüs'te yeni bir doğuşa şahit olmaktadır. Bizim yeniden başlattığımız ve İbn Bâcce ile epistemolojik kopuş seviyesine yükselttiğimiz doğumdan bahsediyoruz. Bunu başlatırken şu öncülden yola çıktık; Doğudaki Arap-İslâm Felsefesi, dinle felsefeyi uzlaştırma problemine gömülmesi sebebiyle yönelimi ve epistemiği tamâmen teolojik kalmış, oysa İbn Bâcce ile beraber Mağrib ve Endülüs'teki Arap Felsefesi, epistemik açıdan "ilmî", yukardaki problemlerden azâde olduğu için de "ilmânî" (=seküler) bir eğilime sahip olmuştur. Biz sözkonusu incelememizde bu hususu detaylı bir şekilde açıkladık. Fakat bu demek değildir ki Doğuda ve Batıda birbirine benzeşen akımlar yoktur. Ama şu da bir gerçek ki kültürel akımların birbiriyle benzeşmesi yahut benzeşmemesi ne olumlu ne de olumsuz anlamıyla bir epistemolojik kopuş sonucunu ortaya çıkarmaz.

İmdi, bunların hiçbiri savunu ve reddiye değildir. Bilâkis tartışmanın daha güzel bir tarzda yürütülmesine katkıda bulunacağına inandığım açıklamalardır. Savunular, itirazlar ve açıklamalar vasıtasıyla "Hakikate", İslâm Felsefesinin Hakikati'ne erişmek mümkün olacaktır. Hakikat derken, kendini kendi için isteyen, bizim de hakikat oluşundan ötürü arzuladığımız gerçeği kastediyorum.

Muhammed Âbid el-Câbirî, Dâru'l Beydâ 8/10/1981

Genel Giriş

A) *Yeni Bir Okuyuşun Dayandığı Temeller*

1. Çağdaş Bir Okuyuş

Bu kitap, kültür mirası ile olan ilişkimizde "uygun" bir üslubun kabul görmesi için Modern Arap Düşüncesi'ne tarafımızdan mütevazi bir katkı olarak sunulmuştur ve felsefî mirasımızın ana meselelerinde "çağdaş okumalarından" ibarettir.

Çoğul olarak "okumalar" deyişimiz bunların yöntem ve bakış tarzı açısından birbirlerinden farklı oldukları anlamına gelmiyor. Farklılık, herbirinin diğerinden ayrı bir ortamda tamamlanmış olmasından ötürüdür. Şöyle ki, bu okumaları bir sistem dahilinde planlayıp içlerinden birini temel, diğerlerini de buna uygun örnekler olarak tasarlayan bir ön düşünce olmamıştır.

İçlerinden herhangi biri diğerlerini etkilememiş, egemenliği altına almamıştır. Aksine herbiri kendi başına tamamlanmış, hiç bir dış belirleyiciden etkilenmemiştir. Biz bütünü anlamak ve araştırmak için parçadan yola çıkmayı tercih ettik. Çünkü inanıyorduk ki hazır vaziyetteki bütün, okuyucuyu yanlış bir kanıya sürükler, okunan malzemeyi de çarpıtabilir.

Ancak izah ettiğimiz gibi farklı olan bu okuyuşların hepsi de tek bir yöntemin, tek bir bakışın mahsülüdürler; bu vasıfları sebebiyledir ki hepsi de aslında tek bir "okuyuş biçimi"dir. Temelde birden fazla okuyuş biçimleri sözkonusu değildir. Bu tür bir girişin amacı, yöntemimizin ana özelliklerini ve dünya görüşümüzün çerçevesini kısaca izah etmektir.

Bu bir yorumdur, sadece bir araştırma ve tez değildir. Çünkü analizin, daha doğrusu belge ve metinlere dayalı araştırmaların sınırlarını aşmaktadır. Bu

çalışmanın bir toplama ve 'montaj' ameliyesi olmadığını söyleyebiliriz. Bilinçli olarak hem okunan dokümana-fikrî atmosferi çerçevesinde- hem de okuyanlara (=bize) bir yorum sunma çabasıdır bu.

İki anlamıyla da çağdaştır;

-Önce okunan metni kendi problematiği içinde kendine çağdaş kılmaya özen gösterir, epistemolojik içeriğine ve ideolojik yönüne dikkat çeker, böylelikle okunan metin kendi atmosferinde çağdaşlaştırılarak bir anlam kazanır.

Ayrıca bu okuyuş; okunan metni bize çağdaş ve bizim için anlaşılır kılmaya çalışır, ama sadece aklın ve anlaşılırlığın ölçüleri içinde. Böylelikle metin bize çağdaş olur. Metni okuyucu nezdindeki akıl ölçüleri içinde anlaşılır ve tutarlı kılmak, okuyucunun ilgi sahasına sunmak demektir. Zaten bu yolla metnin yeniden biçimleniş ve kuruluşuna katkı sağlanmış olur.

Okunan metni kendine çağdaş kılmak, onu bizden ayırmak demektir. Bize çağdaş kılmak ise, bize bağlamak demektir. O hâlde bizim okuyuş tarzımız iki temel yöntemsel adım olarak hem "ayırmaya" hem de "bağlamaya" dayanmaktadırr.

Şimdi bu söylediklerimizi açalım ve çağdaş fikir dünyamıza egemen olan okuyuş biçimlerine eleştiri getirmekle işe başlayalım.

2. Hepsi de Selefî olan okumalar

"Uygarlığımızın özgünlüğünü nasıl gündeme getirelim? Kültürel mirasımızı nasıl diriltelim?"

İki soru... Biri diğerini içermekte ve aralarındaki münasebetleriyle, modern Arap düşüncesinin problematiği içinde üç temel mihverden birini teşkil etmektedir.

Bu mihverde diyalog ve ilişkilerin temeli geçmiş ile gelecek arasında bir git-geldir. 'Şimdi'ye gelince, sadece 'reddedildiği' ve yok sayıldığı için değil, bilâkis 'geçmiş', geleceğe dahi uzanıp onun yerini tuttuğu için yoktur.

Modern Arap bilincini, bu denli kendini güçlü saymaya yönelik bir propagandist tavra iten temel etken, herkesçe bilinmekte ve kabul görmektedir: Evet, Batı uygarlığının tüm yönleriyle bize meydan okuyuşudur bu etken. Gerek ferdî gerekse sosyal planda sürekli vuku bulduğu gibi, kendini güçlü sayma (=görme) ameliyesi, aslında arka mevzilere çekilip, savunma pozisyonu almak anlamına gelir.

Mesele modern Arap düşüncesindeki selefî akımla ilgilidir. Bu akım herşeyden çok kültürel mirasın diriltilmesi, yeni bir ideolojik okuyuş çerçevesinde anlamlı ve faydalı hâle getirilmesi ile ilgilenmiştir. Temeli, kutlu ideolojik gelecek şablonunun mâzi üzerine oturtulması, indirgenmesine dayanır. Sonra da bu indirgemeden yola çıkılarak "Geçmiş, de ne olmuşsa gelecekte de olabilmesi mümkündür" önermesi ispatlanmaya çalışılacaktır.

Bu akım önce Afgânî ve Abduh ile dinî, siyâsî, ıslahatçı ve açılımcı bir hareket kisvesine bürünmüştür. Yenilenmeye ve taklidin terkine çağıran bir harekettir. "Taklidin terkedilişi" burada özel bir anlama geliyor; "çöküş asrı"ndan bu yana bize kadar gelen tüm kavram, yöntem ve bilgi mirasını silip "ilgâ" etmek, aynı zamanda da Batı düşüncesinin "kurbanı" olma derecesine düşmekten sakınmak. "Yenilenme", dine "yeni" bir anlayış getirmek, doğrudan esaslardan yola çıkarak akide ve şeriat açısından yeni bir anlayış sahibi olmak ve dini bize çağdaş kılarak rönesansımızın kalkış noktası hâline getirmek manasına gelir.

Bu çağrı köklere sıkı sıkı sarılmak, kimliği muhafaza etmek ve orijinal kalmak sloganını öne süren "dinî selefîlik"tir: "Çağdaş müslümanların yaşadığı İslâm'a değil "Hakiki İslâm'a taliptir.

O hâlde biz diyalektiğe dayalı ideolojik bir yorumla karşı karşıyayız. Bu yorum; güven tazelemeye ve benliğin güçlendirilişine vesile olarak kullanılmakla haklılık payı kazanmakta, kendini temize çıkarmaktadır. O, savunmanın bilinen yoludur; ama atlama tahtası projesinin bir bölümü olabiliyorsa meşrudur. Oysa vuku bulanlar bunun tam tersidir. Araç, amaç hâline gelmiştir: "Kalkınma ve hamle" ye geçiş amacıyla yeniden inşa edilen geçmiş, bizzat hamle projesinin kendisi hâline gelmiştir. Böylece gelecek, geçmiş vasıtasıyla okunur (=ve yorumlanır) olmuş, ama geçmişe de olduğu gibi (gerçek veçhesiyle) bakılmayarak "geçmişte nasıl olduysa gelecekte de öyle olur" düstûru baştacı edilmiştir. Bu son durum sadece vicdan sahasında (=rüyalarda) tahakkuk etmişse de, neticede "sonraki gelecek"in silüeti "önceki gelecek" in silüeti hâline gelmiştir. Selefî insan tüm duyuları ve organlarıyla bu silüeti, bu formu yaşar. Onun için sadece romantik ve nostaljik bir form değildir bu; aynı zamanda "dipdiri bir realite"dir. Dolayısıyla sen onu daima geçmişte girilen ideolojik çatışmaları yenilerken, bunlara hazırlanırken görürsün. İnatçı ve iflah olmazdır; sadece geçmişin hasımlarıyla yetinmez, şimdi ve gelecekte de kendine hasım arar.

Kültürel mirasın selefî yorumu tarihsel (=tarihe önem verici) değildir. Dolayısıyla mirasın tek bir cephesi ile uğraşmaktan başka iş yapmaz: "Mirası

miras için anlamaya çalışmak"tır bu iş. Öyle ki, kültürel miras bu yorumu kuşatmış içine almıştır ama bu yorum kültürel mirası içine almaktan, zaptedebilmekten acizdir. Çünkü bu yorum kültürel mirasın tâ kendisi ve tekrarıdır!

Dinî selefîlik, yorumunu tarihe dinî bir bakıştan yola çıkarak kurmuştur. Tarih, şimdiye uzanmış ve gönüllerde taht kurmuştur. Selefî adam, kendini ispat için ardarda bitmez tükenmez bir boğuşmaya tanık olur benliğinde. Benlik iman ve akide ile kendini bulup tanımlayınca, ruhî âmili tarihi yaratan tek âmil olarak görür. Ona göre diğer sâikler ikincildir, tâlidir veya temel güzergâhtan saptırıcıdır.

"Çağımızı Nasıl Yaşayalım? Kültürel Mirasımızla Nasıl Bir İlişkide Olalım?"

Biri diğerini içeren iki soru daha. Her ikisi de aralarındaki bu irtibat ile, modern Arap düşüncesinin problematiği içindeki temel mihverlerden birini oluştururlar. Bu mihverde de diyalog ve ilişkilere hakim olan nokta, "şimdi" ile "mâzi" arasında süregelen bir git-geldir. Ama baz alınan, bizim yaşadığımız hal, (=bizim şimdimiz) değildir aksine kendini "çağın benliği" olarak adapte eden Avrupa'nın (=Batının) "şimdisi" sözkonusudur. Batı "kendi hâlini"= "şimdisini" tüm insanlığın, dolayısıyla varolabilecek tüm geleceklerin referans noktası olarak göstermektedir. Sonuçta yukardaki mihverin takipçileri hâl-i hâzırı, etki itibariyle geçmişe uzatmakta, dolayısıyla "geçmiş", "şimdi"nin rengine boyanmaktadır.

Liberal Arap düşünür, Arap-İslâm kültürüne yaşadığı "şimdi"den, bulunduğu hâlden bakar. Açıkçası Avrupalının "şimdi"sinden bakar kültürünü Avrupâî bir tarzda yorumlar. Avrupa merceğiyle bakan, Avrupalının gördüğünden başka bir şey göremeyecektir.

Burada mesele "oryantalist bakış açısı" ile ilgilidir. Uzantıları bazı Arap ilim adamlarında da "oryantalist selefîlik" şeklinde görülen bu yorumlayış, kendini "objektif ve pratik bir okuma tarzı" olarak takdim eder. Tarafsızlığa "sarılır", yönteminde her türlü ideolojik amaçtan ve pragmatik âmilden uzak olduğunu söyler.

"Oryantalist selefîlik"... ilgilendiği şeyin sadece anlamak ve bilgilenmekten ibaret olduğunu iddia eder. Öyle ya, bu bakış gûya müsteşrıkların sadece 'bilimsel' yöntemini alır, onların ideolojilerini bırakır. Ama onların yöntemini alırken ideolojilerini de aynen aldığını bilmez yahut bilmezden gelir. Acaba

ideoloji ile yöntemin arasını ayırmak, birini bırakıp diğerini almak mümkün müdür?

Oryantalist bakış yöntem olarak kültürlerin birbirleriyle yüzleştirilmesi teorisine dayanır. Bir kültürel miras başka bir kültürel mirasla kıyaslanarak yorum getirilecektir. "Herşeyi aslına döndürmeye" çalışan filolojik yöntem de buradan gelir. Okunan ve yorumlanan Arap-İslâm kültürü olunca, okuyuşun tek gayesi bu kültürü, "önceki asıllarına" Yahudilik, Hristiyanlık, İranlılık, Yunanlılık, Hintlilik vb. köklere indirgemekten başka bir şey olmaz.

Oryantalist okuyuş, "sadece anlamak", "sadece bilmek" amacı güttüğünü, başka bir şey istemediğini söyler. Ama neyi anlamak ister? Arapların kendilerinden önceki kültürleri nasıl anladığını, bu anlayışın hudutlarını anlamak ister! Niçin? Çünkü çağdaş uygarlık (=Avrupa uygarlığı) ile Yunan uygarlığı arasında bir köprü olan Arapların kıymeti sadece bu vazife ve rolle sınırlıdır onların nezdinde. O hâlde Arap mâzisinde aranan "gelecek" Arap olmayan bir mâzinin (özellikle de Yunan kültürünü) sınırları içindedir. Bundan kıyasla şu sonucu varılır: Arap geleceğine dair bir "istikbal projesi", Avrupa'nın "geçmişini ve şimdisini" kapsamak zorundadır.

İşte modern liberal Arab'ın düşüncesindeki "çağdaşlaşma" davası, benliğin tehlikeli ve acımasız bir biçimde yok edilmesi şeklinde günyüzüne çıkar. Böylece, benlik, sadece şu anki geri kalmış olma vasfından soyutlanmakla kalmaz; daha tehlikelisi tarih ve uygarlık olma vasfı da yok sayılır. Kısaca tüm vasıflarından soyutlanır.

"Devrimimizi Nasıl Gerçekleştirebiliriz? Kültürel Mirasımızı Nasıl Yeniden İnşa Edebiliriz?"

Yine biri diğerini kapsayan ve aralarındaki irtibat ile modern Arap düşüncesinin problematiği içindeki temel mihverlerden üçüncü ve sonuncusunu oluşturan sorularla karşı karşıyayız.

Bu mihverde diyalog ve ilişkilerin ana hatları "gelecek" ile "mâzi" arasındadır. Ama mâzi ile gelecek, sadece iki projeyi ifade etmektedir; henüz vuku bulmamış devrim projesi ve devrimin köksalıp yerleşmesine yardımcı olacak tarzda rolü ve yapısı yenilenen kültürel miras projesi...

Burada diyalektik bir ilişki söz konusudur; "devrimden" kültürel mirası yeniden kurması, "kültürel mirasdan" ise devrimin başarıyla tamamlanmasına

yardımcı olması beklenir. Modern Arap düşüncesinin sol kanadı bu başta kalmış, bu kısır döngü içinde bir çıkış yolu ararken kaybolup gitmiştir...

Arap solu diyalektik yöntemi sahiplenir, ama kendince alâkalar kurmaya çalışırken zikrettiğimiz türden kısır döngülerin içinde kaybolur.

Niçin?

Çünkü -bizim kanaatimizce- modern Arap sol düşüncesi diyalektik yöntemi bir "uygulama yaratabilmek" için almaz, tersine bu yöntemi "uygulanmış bir yöntem" olarak ele alır. O hâlde Arap İslâm kültürününün, bir yönden sınıfsal çatışmanın bir yansıması, diğer yönden de "materyalizm" ile "idealizm" arasındaki kavganın koptuğu alan olma vasfını kazanması gerekiyor. Böylece kültürel mirası solcu bir tarzda okumanın amacı; bu "ikiye katlanmış mücadele"de tarafları ve konumları belirlemekten ibâret kalacaktır. Ama bu görev, sol düşünce tarafından gerektiği biçimde yerine getirilemeyince neticede "yazılmamış Arap tarihine hayıflanılarak veya tarihimizdeki hâdiselerin son derece karmaşık olduğundan dem vurularak analiz zorluğu bahane edilecektir... Bu kanada mensûp bazı kişiler "zorlukları aşma" hususunda ısrarlı davranınca tarihî realiteyi teorik şablonlara dökerek bir ayırımda bulunmak zorunda kalacaklardır. Bu durumda "sınıfsal çatışma" onların imdadına yetişmezse "tarihsel mutabakat"tan bahsedeceklerdir. Eğer bir "materyalizm" kırıntısı bulamazlarsa, heretik akımlara getireceklerdir lafı.

İşte Arap-İslâm mirasını solcu Arap bakışıyla okuyan düşünce, "Marksist selefîliğe" varacaktır. Marksist selefîliği, diyalektiğe uygulama yolunu arama gayretine dönüşecektir bu yorum... Sanki tek hedef "daha önce uygulanmış bir yöntemin" doğruluğunu isbat etmek olmuştur. Yöntemi uygulama gayreti ise hiç yoktur.

İşte, bu okuyuş tarzının az ürün vermesinin altında yatan sır, onun yukarıdaki vasfıdır.

3. Arap Aklını İlmî Bir Eleştiriden Geçirmek İçin

Modern Arap düşüncesinde kültürel mirasa dair yaygın yorumlayış biçimlerini hızlıca vermekten amacımız, şu ya da bu yorumun dayandığı "tezler" ve keşfettiği yeni bulgularla ilgilenmek değildir. Bizi ilgilendiren, bu okuyuş biçimlerinin kaynağı olan düşünme tarzıdır, yani bunları inşa eden bilinç dışı aklî eylemdir. Dayandığı epistemolojik esastan bîhaber kalınarak herhangi bir tezi eleştirmeye kalkmak, bir ideolojinin başka bir ideolojiyi eleştirmeye

çalışması anlamına gelir. Dolayısıyla bu çaba, ideoloji ile neticelenmekten, ideoloji doğurmaktan başka işe yaramaz. Ama teorik üretim yolunu, yani "aklî eylemi" eleştirebilmek var ya, işte bilimsellik sıfatını hakeden ve bilinçli bir okuyuşun zuhûruna yolaçan tek eleştiri tarzı budur.

Az önce özetle sunduğumuz okuyuşlara bu açıdan baktığımızda hepsinin de epistemolojik yönden, "-her birinin dayandığı düşünme biçimi" bakımından- iki açmazla karşı karşıya olduğunu görürüz. Bunlar yöntemdeki ve bakış açısındaki açmazlardır.

—Yöntem cihetinden bu okuyuşların hiçbirinde zerrece objektiflik yoktur.

—Bakış açısı yönünden bu okuyuşların hepsi de tarihsel bakışın yokluğu tehlikesi ile göğüs göğüsedir.

Tarihsel bakış açısının yokluğu ve objektif olamamak, içiçe geçmiş iki fenomendir. Bütün yönleri arasında bir denge kurabilme zorluğu altında inleyen her düşüncenin esas unsurlarıdır bunlar... Öyle bir düşünce ki kendi başına ayakta durmaya gücü yetmez ve bu açığını kapatmak için ihtiva ettiği konuları olduğu gibi öne sürüyor, kendini yedeğe alarak onları diğer konularda temel sav gibi kullanır, böylece vekili durumuna koyar. İşte burada özne nesnenin içinde kaybolur ve erir. Nesne (=mevzu) ise gerilere doğru sinen, yaslanacağı bir destek arayan ve onun vasıtasıyla itibar bulmayı hedefleyen öznenin bir adım önüne çıkarak onun yerini alır.

Modern Arap düşüncesi hep bu kabilden seyrettiği için ekseriyetle selefî meyillidir. Dolayısıyla akımları ve yaklaşımları arasında ki sadece"ki farklıllık her birinin dayandıkları "selef"in türü ile ilgilidir.

Niçin modern Arap Düşüncesinin neredeyse tümünde bu selefî meylin damgası var?

Burada sunduğumuz kendi okuyuş tarzımızın bir ürünü olarak dikkatimizi yukardaki soru üzerinde yoğunlaştırdık, sebeplerini araştırdık. Okunan kültürel bir metnin tahlili, keskin bir yöntemci tarzıyla yapılınca, belki de okuyucuyu evvelâ işinde kullandığı aletleri gözden geçirmeye sevkedecektir... Biz de vardığımız bu neticeyi gün yüzüne çıkaralım. Ortaya atılan her okuyuş tarzının (=yorumun) anlaşılabilmesinin ilk basamağında böyle davranmak zorunludur.

Selefî okuyuşlar diye bahsettiğimiz bu okuyuşların üçü de öz itibarıyla birbirinden farklı değildirler ve epistemolojik açıdan aynı esasa dayanırlar. Çünkü hepsi de "düşünüş biçimi" açısından eski Arap araştırmacıların "kıyâsû'l-gâib alê'ş-şâhid" diye isimlendirdikleri temele dayanırlar. "Bilinmeyenin bilinene

kıyası" diyeceğimiz bu yöntem; mesele ister dinîlik, ister ulusallık, ister liberalizm, isterse solculukla ilgili olsun, modern Arap düşüncesinin tüm akımları tarafından kullanılmıştır. Ortada "şâhid" olan; "kesin bilinen" var. Ve bilinmeyen "gâib" (=belirsiz şey) bu "şâhidin" (=belirlenmişin) üzerine kıyas ediliyor, onun gibi varsayılıyor. "Gâib" burada "gelecek"tir. Zaten tüm fikir akımları da bunu böyle tasavvur eder. "Şâhid" ise o akımın kendince ortaya attığı iki sorudan birincisinin mevzûudur. (Mesela, Selefî akımın ilk sorusunun konusu, "uygarlığımızı göklere çıkarmak, övmek"...v.s.)

Peki bu kıyasın mekanizması nedir?

Şüphesiz "gâibin şâhide kıyası" bilimsel bir yoldur. Ama sahihliği için gerekli şartlara uyulduktan sonra! Nahiv ve fıkıh bilginleri, Arap dilinin kaidelere oturması ve Şeriat'ın kurumlaşması ile sonuçlanan o muazzam ilmî serüvenlerinde bu yolu kullanmışlardır. Kelâm âlimleri de kıyası fıkıhçı ve nahivcilerden alıp tartışma ve terminolojileri ile geliştirmişlerdir. Daha sonra tabiat bilginleri bu yöntemi kullanmışlar ve dikkati artıran deneysel bir yol hâline getirmişlerdir. Hakikaten de Arap-İslâm kültüründe bilimsel araştırmanın yegâne yöntemi; gayretli araştırmacıların, sınırları, sıhhatinin şartları, zaptı ve kanunlaştırılması için ter döktüğü bu yöntemdir. Sıhhati için koydukları koşulları iki temel vasıfta toplamak mümkündür:

—Bir gâibin şahide kıyası için her ikisinin de aynı tabiatı taşıyarak "temellerde" müşterek olmaları gerekir.*

Bu temellerin ne olduğunu bilmek için "sebr" ve "taksim" işlemlerini yapmak gerekir. "Taksim" burada kıyas edilen ile (gâible) üzerine kıyas yapılanı (şâhidi) tüm yönleriyle analiz etmek, aralarındaki ortaklığı bulabilmek için her ikisinin tüm niteliklerini araştırmak demektir. "Sebr" ise, bu ortak niteliklerin hangileri ikisinin de "özünden" olabilir sorusunu cevaplamak için hepsini teste tabi tutmaktır. Taksim, analitik tümevarımdır. Sebr ise doğruluğunu test etmelidir. "Sebr" Francis Bacon'ın "nihaî test" dediği şey gibidir.**

O hâlde iş, her birinde lazım görülen tedbirlerin alındığı böyle bir yönteme uygun, hatadan uzak adımları atmakla ilgilidir. Ama sürekli tercih edilen ve yaygınlaşan bir yöntem olması münasebetiyle kullanım şartlarında bir gevşeme

* Metinde "mukavvim" geçmektedir ki element demektir. (çev.)

** Felsefedeki bilinen adıyla "final test" Buradaki sonlulukta bir kesinlik vardır. Arapça "Hâsime" kelimesi bunu karşılıyorsa da Türkçeye tek kelimeyle tercüme etmek zordur. "Sonucu belirleyen, kesinlik veren deney" diyebiliriz. (çev.)

başgöstermiş ve nihayet "...buna kıyâs et" cümlesinden ibâret hâle gelmiştir. Bu söz, "derinlemesine araştırma yapmanın"yerini almıştır.

Arap aklının tüm etkinliklerinde bu kıyas mekânizmasının işletildiği bilinmektedir. Sonunda bu kıyas, Arap aklının epistemolojik üretimde üzerine dayandığı tek "aklî eylem" hâline gelmiştir.

Örneğin fıkıh sahasında kıyasın kullanımında ifrâta gidilerek öyle bir dereceye varılmıştır ki, sıhhatinin şartları gözetilemez olmuş ve furû, üzerine yeni furûun kıyas yapıldığı usûl hâline gelmiştir.* Artık bu çeşit istidlâl, imkânsız değilse de "sebr ve taksim"in tüm şartlarına boyun eğmesi zor bir mekanizmaya dönüşmüştür... Kelâm ilmine gelince-ki kelâmcılar bunu "şâhidin gâibe kıyası yoluyla istidlâl" diye adlandırırlar- kıyasın burada hiç bir esasa dayandırılamadığını, daha doğrusu inşâ dahi edilemediğini görürüz. Fıkıhçılar kıyaslarını dayandırabilecekleri ortak bir kayda (=kaideye) sahiptiler. O da şuydu; "şer'î hükümlerin hedefi maslahatın elde edilmesi, zararın yokedilmesidir". Bu ortak prensip, aralarındaki münâzara, münâkaşa ve akıl yürütme eylemlerinin düzenli ve anlaşılır olması hususunda onlara yardım etti. Ama bu türden bir ortak prensip altında hareket etmeye güç yetiremeyen kelâmcıların herbiri kendi kıyasını, duruma göre değişen bir tazmin yoluyla temize çıkarmaya, işletmeye kalktı.**

İşte kelâmî münakaşaların sonu gelmez faydasız bir yığına dönüşmesi bu yüzdendir. Nahive (=dilbilgisine) gelince araştırma ve tezlerini dayandırmak için kullandıkları ortak bir prensip olmasına rağmen, –çünkü hepsi de "Arap dili, tümüyle telaffuzun dile kolay gelmesi gerektiği prensibi üzerine kuruludur" derler– kıyas burada da öylesine zincirleme yapılır olmuştur ki tek başına "hedefe" dönüşmüştür. Bu hâliyle söz konusu prensip 'Arap dilinin kaidelerini bulmak'tan ibaret iken asıl görevinden uzaklaşmış, kolaylık ve doğaçlamaya kurulu olan bu dili 'girift ve düğümlü' yapmaya çalışanların meşgalesinde istinâd noktası olmuştur.

Hakikaten bu kıyas, gelişiminin son evrelerinde –ister fıkıh, ister kelâm, isterse nahiv olsun– tüm sahalarda düz ve dikey büyüyen bir zincire dönüşerek düşünce üretiminde bir yöntem olarak ağırlık kazanmış, Arap aklının ıç

* Furû buradaki anlamıyla "kıyas yapılan" (=makîs)dir. Usul ise "üzerine kıyas yapılan temeller" (=makisün aleyh)dir.

** Tazmin; şâhide (=asla) verilen mana, özellik ve niteliklere denir. Dolayısıyla "gâibin" "şâhide" uygun gözükmesi için "şâhidin mezmunu" (=içeriği, özellikleri) gözetilmemekte, değiştirilmekte, duruma uygun bir yorumla sunulmaktadır. (çev.)

yapısındaki "işleyişin" yolu hâline gelmiştir. Dolayısıyla bu yöntem bilinçdışı ve mekânik bir tarzda ilerlemektedir. Çöküş asrında kültürün nahiv, fıkıh ve tevhid (=kelâm) gibi ders maddeleri vasıtasıyla "kıyas zinciri"ni biraz daha çekip uzatma eyleminden ibaret kaldığını düşünebilirsek bu yöntemin Arap insanının zihninde nasıl bir "bilinçdışı ameliye" hâline geldiğini idrak ederiz. Böyle bilinçdışı otomatik bir eylemde elbetteki yöntemin sıhhat şartlarına iltifat edilmeyecektir. Artık ne olduğu bilinmeyen her şey, kendisi için "şâhid" (=dayanma noktası; makîsünaleyh) aranan bir "gaib" olmuştur. Öyle ya, "gelecek" en büyük bilinmez ve "mâzi" tek başına en iyi bilinen ise şimdinin ve geleceğin problemlerini düşünmesi beklenen zihnin tüm etkinliği, hâl-i hâzırın mâziye uyarlanmasından (=kıyasedilmeye çalışılmasından) ibaret olacaktır. İzah ettiğimiz gibi, Arap-İslâm ilimlerinin dayandığı mantıki prensip olan bu ilmî yöntem, "yeni"nin "eski"ye kıyasedilmesi eylemine dönüşmüştür. Neticede 'yeniyi bilmek', üzerine kıyas yapılacak bir 'eski bulmaya' bağlı olmuştur.

Arap aklının tüm etkinliklerinde hem eskiden hem de şimdi egemen olan bu zihnî mekânizma çok tehlikeli sonuçlar doğurmuştur. Zaman ve gelişimin yok sayılması bunlardandır. Artık "hâl"(=şimdi), bir mâziye kıyasedilmesi mümkün olan tüm "hal"leri içerir. Sanki mâzi, hâl ve istikbâl kımıldamayan ve dalgalanmayan bir halıya dönmüştür; sanki "zaman donmuştur." Bu yüzden Arap düşüncesinde tarihsellik yoktur.

Bu tehlikeli neticelerden biri de nesnenin özneden ayrılmamasıdır.* Sebr ve taksimin ihmâli, kıyası öyle bir hâle sokmuştur ki artık bu zihinsel ameliye ile "şâhid" ve "gâibin" ne olduğu bilinemez, analizleri yapılamaz, temelleri (=elementler) birbiriyle aynı mı diye testlerden geçirilemez, aradaki benzeyişin sınırları tayin edilemez olmuştur. "Kıyas" hiç bir çözümleme, araştırma ve incelemeye başvurulmadan uygulanan "mekânik bir eyleme" dönüşmüştür. Artık ne eleştiri vardır ne derinlemesine inceleyiş. "Şâhid" hep şâhid olarak kalmış, akılda, benlikte ve vicdanda yerini aynı şekilde korumuştur. İşte bu yüzden Arap düşüncesi objektifliğe şiddetle muhtaçtır.

Modern Arap düşüncesi, en düşük seviyede dahi objektiflik taşımayan, tarihsellikten yoksun bir düşüncedir. Bu yüzden kültürel mirasa getirdiği yorumlar selefî okuyuş tarzında olmakta, mâzi kusursuz ve mukaddes sayılarak geleceğin ve şimdinin problemlerine mâziden hazır çözümler beklenmektedir. Bu tanımımız, gayet açık bir biçimde dinî cereyanlar için nasıl geçerliyse, diğer

* Araştırmacının (=öznenin), araştırma (=mevzû=nesne) içinde kaybolması, dolayısıyla mevzûnun özneyi yönetir hâle gelmesi kastolunuyor. (çev.)

cereyanlar için de geçerlidir, zira her birinin yaslandığı ve referans aldığı bir "selef" vardır. Arapların tümü de rönesans projelerini bir nevi mâziden iktibas ediyorlar; ya Arap-İslâm mâzisi, ya Avrupa "bugünü-mâzisi" ya Rus tecrübesi, ya Çin tecrübesi vs. Bunlardan biri, mutlaka rönesans projesinde iktibas edilen kaynak oluyor. Liste uzayıp gidiyor. Bu, her yeni sorunun çözümünü herhangi bir "asıl"da hazır bulmak isteyen mekânik bir zihnin etkinliğidir.

Bu zihinsel etkinlik, bir bütünün -esas niteliğini taşıyan- parçalarındandır. Evet çağdaşlaşmasına ve yenilenmesine çağrı yapılmadan önce dikkatle gözden geçirilmesi, keskin bir eleştiriye tabi tutulması gereken Arap aklının yapısının bir parçasıdır bu... Arap aklı, geçmişin enkazı üzerinde yenilenecektir ama, derin ve kapsamlı bir tenkit süzgecinden geçirilirse mümkün olacaktır bu yenileniş... Biz de "Arap Aklının Eleştirisi" adıyla hazırlamaya çalıştığımız bir kitap vesilesiyle bu yenilenişe mütevazı bir katkımız olsun istiyoruz.

4. Yöntemin Merhaleleri ve Yorumun Hangi Düzeylerde Olacağına Dair

a. Kültürel mirasın, kültürel miras için anlaşılması gerektiği fikrini kırmak zorunluluğu

Önceki mülâhazalardan amacımız, dikkatleri şuna çekmek ti, Modern Arap düşüncesinin, kültürel mirasıyla olan ilişkisinde "uygun" bir yol bulma çabası esnasında karşılaştığı temel mesele, o veya şu yöntem gibi hazır yöntemler arasında seçim yapması değildir. Bilâkis, modern Arap düşüncesinin temel meselesi, hangi yöntem olursa olsun birinin uygulanabilmesi için gerekli olan zihinsel etkinliği arayabilmesi olmalıdır. O hâlde temel mesele, aklı eleştirebilmektir; aklın şu yahut bu yolla kullanılışını değil!

Hâl-i hazırdaki Arap aklının teşekkülünde, başta çöküş asrında yaygın olan kelâmî, fıkhî ve nahvî "teorik faaliyet" uslûbu olmak üzere çok çeşitli unsurların katkısı vardır. Bu uslûp, "şâhidin gâibe kıyası"dır ki onu ilmî bir yöntem yapacak sıhhat şartları gözetilmemiştir burada...

Kıyas bu mekânik hâliyle Arap aklının yapısal etkinlikleri içinde değişmez (=lâ mütegayyir, sâbit) bir unsur olmuştur. Zamanı donduran, gelişimi yok sayan, mâziyi -şimdiye "paket" çözümler sunmak için- vicdanda ve düşüncede hazır eden bir unsurdur bu.

Bizim kanaatimiz o ki "Arap düşüncesinin yenilenmesi" veya "Arap aklının çağdaşlaşması" gibi çağrılar, herşeyden önce çöküş asrından bize uzanan aklın

bünyesini kırmak hedefi güdülmedikçe boş sözden ibaret kalacaktır. Keskin ve ince bir eleştiriyle kırılması gereken ilk şey bu bünyenin temel değişmezi hâline gelmiş mezkûr mekanik kıyastır. Bizim açımızdan Arap aklının yenilenmesi; çöküş asrındaki Arap aklının yapısından -bu aklın modern Arap düşüncesine uzantıları da dahil- tam bir epistemolojik kopuş sağlayabilmek demektir.

Fakat biz "epistemolojik kopma"dan neyi kastediyoruz?

Evvelâ şuna işâret etmeliyiz ki "epistemolojik kopma" bilgi konusunu ele almaz. Dolayısıyla bu terimin, "kültürel mirası müzelere atmak" veya oraya, tarihteki yerine bırakmak şeklinde çığırtkanlığı yapılan bozuk tezlerle hiç bir alakası yoktur. Kültürel mirası böyle mekanik reddediş, ne bilimselliğe ne de tarihselliğe sığan bir tutumdur. Hatta bu tutum çöküş asrındaki kültürel miras düşüncesinin temel dayanaklarındandır. Epistemolojik kopma "aklî eylem"i ele alır. Aklî eylem, belirli bir epistemolojik alanda kavramlar yardımıyla varolur. Bilginin konusu da bizzat kendisi olabilir ama bilginin ele alınış tarzı, bunda referans olan zihinsel araçlar, bilgiyi yönlendiren problematik ve bilginin yuvası olan epistemolojik alan.. bunların tümü değişiktir, farklıdır. Farklılık derin ve köklü hâle gelip önceki yönteme dönmenin mümkün olamayacağı bir noktaya varmışsa "burada epistemolojik kopuş vardır" deriz.

O hâlde biz o dar ve belirli sözlüksel anlamıyla kültürel mirasdan kopmaya çağırmıyoruz... Hayır!.. Biz "kültürel mirası, kültürel miras için anlamak" inancını reddediyoruz. Kültürel mirasımızı anlamada bizzat mirasdan kaynaklanan engelleri aşmaya çağırıyoruz. Bu engellerin başında bir parçayı bir parçaya mekanik bir biçimde bağlama esasına dayalı o bilimdışı formlarıyla tüm nahvî, kelâmî ve fıkhî "kıyaslar" gelir. Öyle bir bağlama ameliyesi ki, "bütün"ün ahengini yokediyor, parçalarını zamansal, ideolojik ve epistemolojik çerçevesinden koparır. Parçaları, âit olduğu bütünden ayırarak "başka bir bütün"e yamayan bu "kıyas" nesne ile özne arasındaki farkı kaldırır, ikisini birbirinin içine sokarak ya nesnenin (=mevzûun) çarpıtılmasına yahut öznenin (= araştırmacının aklının) bu nesneye gömülüp bilinçsiz bir eyleme yönelmesine yol açar. Çoğunlukla her iki tehlike de gerçekleşiyor. Mevzû, kültürel miras ise, insan "mirasın içeriği" hâline gelir.

İnsanın (=öznenin, araştırıcının, aklın) mirasda mündemiç olması ayrı şeydir; mirasın insanda mündemiç olması ayrı şeydir. Mirasın bizi ihtiva etmesi, bizim mirası ihtivâ edebilmemizden farklıdır.... Bizim dâvet ettiğimiz kopuş, kültürel mirastan kopmak değil, mirasla kurulan bu nevî bir ilişkiden kopmaktır. Bu kopuş bizi "mirasın ürünü varlıklar" olmaktan çıkaracak, "mirası

olan varlıklara" dönüştürecektir. Daha doğrusu temel dinamiklerinden biri kültürel miras olan şahsiyetlere dönüşeceğiz. Kültürel miras, bu şahsiyetleri daha geniş bir kimlikte, mirasın sahibi olan ümmet kimliğinde toplayacaktır.*

Bizim mevzûmuz açısından yöntem sorunu, şu tarihselci yöntem, bu işlevselci yöntem veya o yapısalcı yöntem v.s. arasında seçim yapmak sorunundan ibaret değildir. Bunlardan biri bir sahada diğeri başka bir sahada elverişli olabilir. Fakat hepsi de ancak nesne, (=obje, mevzu, okunan metin) özneden (=suje, zat, akıl) ayrıldığı zaman bir işe yarar. Özne nesneden, nesne özneden müstakil olmalı, özne nesnenin oluşumuna ve yapısına müdahale etmemeli, nesne öznenin yapısını etkilememelidir. O hâlde iş öznenin (=zatın) bir parçası olan nesneyle ilgiliyse, yöntem sorunu; zatı (=özneyi) mevzûdan, (=nesneden) mevzûu da zattan ayırma yolunu bulma sorunudur. Ancak bu yolla, özne ile nesne arasında yeni esaslara bağlı bir ilişki türü yaratılabilir.

Yöntem sorunu herşeyden önce nesnellik sorunudur.

b- Okunan metnin okuyucudan ayrılması; nesnellik sorunu

Kültürel mirasımızı anlamada objektif olma sorununu nasıl halledeceğiz? Bizce, kültürel mirasıyla kurduğu ilişkide uygun ve bilimsel bir yol yaratmayı hedefleyen modern Arap düşüncesinin yöntemle ilgili ana meselesi budur. Burada mesele, "objektifliğin" alışılmış ve bilinen anlamı olan 'öznenin nesneye müdahale etmeyişi' ile ilgili değildir. (Özne derken insanın amaçları, eğilimleri anlaşılmalıdır.) Mesele, Arap kültürel mirası ile Arap benliği arasında kurulacak ilişkide objektifliğin şu iki düzeyde mutlaka sağlanmasıdır:

—Özneden nesneye doğru olan ilişki düzeyi; bu düzeyde objektifliğin sağlanması, 'nesnenin özneden ayrılabilmesi' demektir.

—Nesneden özneye doğru olan ilişki düzeyi; bu düzeyde objektifliğin sağlanması, 'öznenin nesneden ayrılması' demektir.

İlk düzeyde objektifliğin sağlanması, ikinci düzeyde gerçekleşebilmesine bağlıdır.

Kültürel mirasımız için teklif ettiğimiz okuyuşta neden öznenin nesneden ayrılması üzerinde böylesine ısrarlıyız?

---

* Burada ümmet kelimesi "Arap Ulusu" anlamına gelebilir. Ümmet, bugün hem tarihten gelen anlamıyla "İslâm Ümmeti", hem de yeni kazandığı anlamıyla "Nation"ın (=ulus) karşılığı olarak kullanılmaktadır. (çev.)

Çünkü Arap okuyucu, kültürel mirasıyla dolarak, sanki meyve yüklü bir dal gibi eğilmiş, hâl-i hâzırını yaşamakta ise zorlanmıştır.

Arap okuyucu, kültürünün etkisindedir; miras aldığı şeyler onu sanki yutmakta istiklal ve özgürlüğünü elinden almaktadırlar. Arap insanı kültürel mirasını doğduğu andan itibaren almaya başlar. Kelime kelime, kavram kavram, "hikayeler, masallar, hurâfeler, hayaller" olarak kültürünü zihnine nakşeder. Eşya ile kurduğu ilişkide ve düşüncede bir tarz, bir hakikatler birikimi olarak kültürünü emmektedir. Ve bu işlem, eleştiri ruhundan uzak bir biçimde cereyan etmektedir. Arap insanı, düşündüğünde kültürü aracılığıyla düşünür; dünya ile ilgili görüşlerini ve ileriye dair emel ve ön sezilerini hep ondan alır. Dolayısıyla Arap insanının düşüncesi bir "hatırlama" eyleminden ibarettir. Bu yüzdendir ki Arap okuyucu, kültürel mirasından bir metin okuyunca, anlamaya yahut bir şeyler bulmaya çalışarak değil, "hatıralarını yâd ediyormuşçasına" okur.

Evet, tüm halklar kültürel mirasını düşünür. Ama, "sürekli gözden geçirilen, eleştiriye açılan ve hâl-i hazıra uzanan bir miras" vasıtasıyla kafa yoran ile, asırlardan beri gelişimi inkıtâya uğramış, hâl-i hazır ile arasına upuzun bilimsel bir mesâfe girmiş miras önderliğinde düşünen arasında cidden büyük fark vardır.

Örneğin Arapça'yı ele alalım. Bu dil; Arap insanının, kültür mirasını okurken kullandığı; "okuduğu" dildir. Aynı zamanda Arap insanı kültür mirasının içinde de aynı dili görmekte, okumaktadır. Arap Dili ondört asırdan bu yana -daha da fazla- düşünce ve kültürü "yaratmakta", düşünce ve kültür ona dokunamamakta onun "yaratamamaktadır." Böylece dil büyük bölümüyle "miras" vasfını korumuş ve kutsallaşmıştır.*

Arap dili, okuyucusunu her yönden kuşatır, 'ihtivâ' eder. Çünkü o vicdanlarda mukaddes görülen değerlerden biridir. Bu yüzden yetişkin bir Arap okuyucusu dilini kullanırken şöyle düşünür: "Mananın üslûpta erimediği, üslûbun da manada kaybolmadığı bir kelâmdan daha çetin ve ağır bir şey varmıdır benim için? Fesâhatli ve güçlü söz, zihne ve dile zorluk çıkarmayan, kolay telaffuz edilen sözdür. Çünkü sözün anlamı uslûbunda (=söyleniş biçiminde) saklıdır. Böylece sözün zihnen kavranması da kolay olur. Çünkü sözün bir manaya işâret edebilmesi (= anlam yüklenebilmesi) dâhi müzikalitesi ile doğrudan ilgilidir."

* "Yüzyıllarca önce yazılmış eserler bu gün için miras olma özelliğini taşımalıdırlar. Oysa bu günkü Arapça, o günkü eserlerin yazıldığı dönemdeki Arapçayla dilbilgisi bakımından neredeyse aynıdır. Dolayısıyla her türlü değişime karşı neredeyse kutsanma derecesinde korunmuştur. Neticede onu konuşan zihinler de kendini yenileyememiştir." Bu ana tema Câbiri'nin tüm eserlerinde görülür. (çev.)

Arap okuyucu, bunun yanında bugünü ile de geçinememekte ve zorlanmaktadır. O, emellerini, tutkularını, hedeflerini kültürel mirasında görür. Ve temel dayanaklarını da kültür mirasında bulmak ister. Arap insanı 'bilim', 'rasyonellik' ve 'ileriliği' mirasında bulmak ister! Kısaca; ister realite ister hayal, günlük yaşamında bulamadığı şeylerin tümünü geçmişinde (=kültürel mirasında) arar. Sen, Arap okuyucuyu kültürünü okurken görürsen şuna şâhid olursun; şimdikî ihtiyacını karşılayacak bir anlam bulmak için kelimeleri adeta yutarcasına okumaktadır. Bir şeyleri tam okur diğer bazı şeyleri ise hiç okumamış gibi davranır, ihmal eder. Böylece metnin konu bütünlüğünü mahveder, anlamını tahrif eder. Sonuçta okunan metin, tarihsel, epistemolojik alanından çıkmış, saptırılmıştır. Modern Arap okuyucusu çağa göğüs germenin baskısı ve telaşıyla yaşar. O, çağından kaçarak benliğini güçlendirmeye çalışır. Gittikçe artan sorunlarına sihirli formüller bulmak ister. Sen, aldığı düşünce mirası ile kuşatılmış bu insanı; (henüz halledemediği sorunların cevabını geçmişinde bulmak istercesine) düşünce mirasını şekillendirmeye çalışırken görürsün. Çünkü o, miras metinlerini henüz okumadan tüm meselelerin onlarda halledildiğini düşünmekte, kitapları bu gözle yatmaktadır!

Okuyucu bilincinin, okunan mirastan ayrılması kesinlikle zorunlu bir işlemdir. Objektifliğe doğru atılacak ilk adımdır bu... Çağdaş dil bilimleri için gerekli olan yönteme ilişkin kazanımlara da ilk adım olacaktır bu. Bu işlem; metinlerle kuracağımız objektif ilişkinin yolunu öğretecektir ki biz bunu "sözcükleri okumadan önce manayı okumaktan kaçınmak" diye özetleyebiliriz. (Sözcükler derken herbiri kendi başına anlam taşıyan kelimeleri ayrı ayrı değerlendirmeyi kastetmiyoruz. Diğer sözcüklerle bir ilişki ağı oluşturan sözcüğü, bu vasfının bilinciyle okumaktan bahsediyoruz) O hâlde kültürel mirasımızdan gelen önyargıların veya şimdiki amaç ve emellerimizin oluşturacağı "anlama tarzı"ndan azâdolmalıyız. Ön inancımızı ve şimdiyle ilgili hedeflerimizi parantez içine alıp tek bir işe yönelmeliyiz. Bu iş "metnin anlamını yine metinden çıkarabilme" işidir (=istihlas). Yâni anlam metnin bölümleri arasındaki ilişkilerden elde edilmelidir. Okuyan beni (=özneyi), geçmiş zaman metninden (=nesneden) azâd etmek, o metni ince ve derin bir ameliyatın yapılacağı masaya yatırmakla olur; bu sayede metin, öznenin nesnesi hâline gelir, bir "okuma maddesine" dönüşür.

Özneyi nesneden ayırmak zarûri bir işlemdir ama sadece ilk adımdır. Böylece özne, nesnenin inşâsına yeni bir vizyonla başlayabilmek için özgür eylemine kavuşacaktır. O hâlde sıra objektiflik yolunda atılacak ikinci adıma geliyor. Bu adım ile özne istiklalini ve "kimliğini" nesneden ayıracak ve nesnenin özneden ayrılması hedeflenecektir. Artık özne kendi şahsiyetine yeniden kavuşacak, tarihine sahip olacaktır.

Bu merhalede uygulanacak üç işlemi şöyle özetleyebiliriz;

—Yapısal inceleme: Metin yazarının düşüncesini, bir takım temel değişmezlerin egemen olduğu bir bütün olarak ele almak şeklinde özetlenebilir. Bu düşünce tek mihver çevresinde vukû bulan değişimlerle beslenmektedir. Mesele metin yazarının, açık bir problematik etrafında dönen fikir mihveriyle ilgilidir. Bu mihver, yazarın düşüncesinin oluşmasına aracı olan bütün değişimleri kapsayabilecek güçtedir. Öyleki, yazarın tüm düşünceleri bu bütün içerisinde doğal yerini (=meşruiyetini) bulmaktadır. İşlem kolay değildir, ama metin sahibinin fikirlerini birbirine bağlama, uyguladığı yorum metodlarına dikkat çekme ve muhataplarını onu anlamaya hazır hâle getirme hususunda ısrarlı olmak, işi daha az zor ve daha mümkün hâle getirecektir.

—Tarihsel analiz: Yeniden yorumlanması ve tanzimi istenen metnin yazarının düşüncesini tüm kültürel, ideolojik, siyasî ve sosyal boyutlarıyla tarihî konumuna bağlamakla ilgilidir. Bu bağ sadece incelenen düşüncenin tarihî anlamını elde etmek için değil, bir önceki incelemenin sunduğu yapısal numûnenin doğru olup olmadığını test etmek için de gereklidir. 'Doğruluk' derken mantıkî tutarlılığı kastetmiyoruz. Yapısal inceleme esnasında kısmen yahut bütünüyle bu amaca ulaşılmıştır. O hâlde doğruluk kelimesinden, tarihî olabilirliği, metnin içerdiği ve içermediği şeyleri bize bildirme imkânını kastediyoruz. Dolayısıyla bu analiz, metin sahibinin söyleyebilme imkânı olup da sustuğu konuları öğrenmemizde bize yardımcı olacaktır.

—İdeolojik teşrih: Eğer ideolojik teşrih, yani "metnin mensûp olduğu düşüncenin yerine getirdiği sosyal ve siyâsî foksiyonun incelenmesi işi" yapılamazsa tarihî analiz eksik, soyut ve sathî kalacaktır. O hâlde iş, metnin ait olduğu ve yapısal inceleme esnasında geçip gitmiş bir zaman olarak ele alındığı tarihî dönemin iki ucundaki sınırları kaldırıp ona hayat vermekle ilgilidir. Herhangi bir düşüncenin ideolojik muhtevasının ortaya konulup incelenmesi, o düşünceyi kendine çağdaş kılmanın ve kendi dünyasıyla onun arasında anlamlı bir bağ kurmanın tek yoludur.

Beni(=özneyi) nesneden; nesneyi de benden ayırmak, içiçe girmiş iki işlem olmasına rağmen biz anlatım kolaylığı için onları birbirinden ayırdık. Bu iki ameliye, yöntemimizdeki ilk merhaleyi, objektifliği arama merhalesini teşkil ederler.

Fakat kültür mirasını okumada objektiflik yeter mi?

Okunan ve yorumlanan bizim kültür mirasımız olup bizde bir parçadır. Onu benliğimizden çıkarıp analiz ederken bir tarafa atmayı veya bir antropologun

'yapısal' ve 'uygarlıksal' malzemesine baktığı gözle ona bakmayı yahut bir filozofun soyut ve fikrî sistemine katkıda bulunmak amacıyla yaklaştığı gibi ona yaklaşmayı kastetmiyoruz. Biz kültür mirası, yeni bir formda, yeniden kurulmuş bağlarla kendimize iâde etmek ve bize çağdaş kılmak için benliğimizden ayırıyoruz.

O hâlde onu bize yeniden nasıl bağlayabiliriz?

c- Okuyanın okunan ile bağlantı kurması; süreklilik meselesi

Kültür mirası, sadece tarih ve toplumun ürettiği bir olgu değildir. Aksine, tarihe girmiş şahsiyetlerin ürettiği insanî ve öznel bir veridir. Zira kültür mirası göreceli de olsa tarih ve toplumun kayıtlarından azadolmuştur. Ama bu veri çoğu vakit kendini dolaysız bir biçimde sunmaz. Toplumun maddî ve manevî denetimi, hür isyankâr açılımlar ve öngörüler sunan bazı öznel ürünlerin tam ve dosdoğru bir biçimde kendini ifâde etmesini engelleyebilir. Bu tür ürünler çeşitli fikir kalıplarının ve ifâde tarzlarının arkasına sığınarak harekete geçer, kendilerini savunurlar. İşte dil ve mantığın ötesini oluşturan şeyler bunlardır. Onların künhüne vakıf olmak, onlarla irtibata geçebilmek için de dil ve mantığın sınırlarını aşmak gerekir.

Dil ve mantığın sınırlarını aşmak ancak sezgiyle mümkündür. Okuyan ve yorumlayan özneyi, okunanla kucaklaştırarak onun problem ve uğraşıları ile yüzyüze getiren; okunanın öngörü ve dileklerine ışık tutabilen tek şey sezgidir. Okuyan özne, okuduğu şeyde kendini bulmaya çalışmalı ama onun kendine özgü bağımsız bir şahsiyeti olduğunu gözden çıkarmamalıdır. Bu hal, okuyan benliğin, kendi bilincini ve kimliğini muhafaza etmesi demektir. Öyleyse bizim bahsettiğimiz sezgi ne tasavvuvufî, ne Bergsonvârî, ne fenomenolojik ne de şahsiyetçi (=personalist) sezgidir. Biz matematiksel sezgiye yakın, "hususî" bir sezgiyi kastediyoruz. Bu, keşfedici ve öngörü niteliği taşıyan dolaysız bir bakıştır. Bir yanda yöntemimizin ilk merhalesinde elde edilen objektif veriler tartışılıp, diğer yanda okuyan özne ile okunan özne arasındaki diyalog devam ediyorken yolun nereye varacağını keşfetmeye ve sonuçları önceden farketmeye çalışan bir bakıştır bu.

Ancak öngörü özelliği taşıyan bu türden bir sezgi ile okuyan benlik, okunan benliğin açıkça söylemeyip dolambaçlı ifadelere saparak gizlediği ve bazı işaretlerle sezdirdiği düşünüş tarzına aşina olabilir. Aslında mesele, oradaki mantığı ortadan kaldırmakla ilgili değil onu en uç noktaya vardırmak ve metindeki düşüncenin köklerine dair kesin sonuçlar elde etmekle ilgilidir.

İşte bu noktada, öncülleri sonuçları ile mâziyi de gelecek ile beraber okuruz. Olanı, 'olan olacaktır mantığı' ile okuruz. Burada mevzû (=obje) ile ideoloji içiçe girer; okunan zatın varmak istediği o 'önceki gelecek', okuyan zatın peşinde koştuğu 'ilerki geleceğe' dönüşür. Ve kendine çağdaş olan metin, onu okuyana da çağdaş olur.

Niçin felsefî mirasımızı okurken bu tür bir sezgiye sığınırız? Niçin susulup açıkça söylenmeyen şeyleri bilme hususunda bu denli hırslı davranırız?

Cevabı, fikir mirasının kendisi veriyor: Gazâlî "Ehli Olmayandan Saklanan" adlı bir kitabından bahseder, oysa elimize böyle bir kitap geçmedi. Büyük bir ihtimalle Gazâlî bu kitabı yazmamıştır. İbn Sinâ "Meşrıkî Felsefe" adlı bir kitabından bahseder. Anlattığına göre esas görüşlerini bu eserde toplamış... Ama bu kitap da bize ulaşmadı. Kimbilir bu kitabı "ehli olmayandan kıskandığı için" kendine saklamıştır! İbn Rüşd de kendisinin belirttiği gibi "Yeri geldiğinde Aranması Gereken" bir kitabından; "Bürhânî Hikmet" adlı eserinden bahseder. Bu eser ancak "ehil" olanlar tarafından talep edilmeli ve bu bilgiye erişenler de "avama" hiçbir şeyi açıkça söylememeli imişler! O hâlde yine "ehli olmayana verilmeyen" bir kitapla karşı karşıyayız! Onlardan çok daha önce Fârâbî "Hakikat"ten bahseder, hakikatin bir örneği vasıtasıyla hakikati okumaya çağırıyordu. Câbir b. Hayyân, Tabib Râzî ve diğerleri de buna benzer şeyler söylemişlerdir. O hâlde tüm filozoflarımızın, ehil olmayana açıkça söylemeyip gizledikleri bazı şeyler vardı. Bu şeyleri ya sembollerle ya telmih yoluyla yahut üstü kapalı ifadelerle dile getirdiler.

Bu "ehli olmayandan saklanan" şey, filozofların metinlerinde bir nevî kimlik kartı özelliği taşıyan unsurdur. O hâlde onu araştırmak; üzerinden örtüyü kaldırmak gerekiyor. Bunu başarmanın tek yolu, onların fikrî problemlerine bilinçli bir sondaj yapmaktır.

Fakat, seleflerimizin başkalarına hatta kendilerine bile söylemekten çekindikleri şeyleri apaçık bilmek ve söyleyebilmek bugün için mümkün müdür?

Bu sorunun boyutlarını farketmek, tarihsellik bilinci içinde bizi onlara çağdaş, onları da bize çağdaş kılacaktır. İşte bu karşılıklı çağdaşlaşma ile süreklilik sağlanacak; gerçeği arayış esnasında bilinç hep bir adım öteye gitme çabasında olacaktır.

5. Bakış Tarzımızın Temel Unsurları; Okuyuşumuzun Kalkış Noktaları

Her yöntem bir bakış tarzında doğmaktadır. Bakış tarzı ya açıkça yahut zımnen o yöntemde mevcuttur. Yöntemin düzgün ve faydası dokunacak şekilde

kullanılabilmesi için o bakış tarzının sınırlarını iyi tayin etmek gerekmektedir. Bakış tarzı, yöntemi doğuran; sınırlarını ve boyutlarını belirleyen şeydir. Yöntem ise bakış tarzını zenginleştirir; eksiklerini giderir, gerektiğinde tashih eder.

Yöntemimizin merhalelerinden bahsettik, şimdi bakışımızın dayandığı esaslara gelelim; okuyuşumuzun, üstünde yoğunlaştığı ve referans aldığı noktalardan bahsedelim... Bu üç noktayı şöyle özetleyebiliriz:

a- Düşünce Birliği; Problematik Birliği

Burada kalkış noktamız şudur: Belirli bir dönemin belirli bir toplumunda tüm fraksiyon ve yönelimleriyle teorik düşüncenin kendine özgü bir formu vardır. Bu durumda temel gerçek, bütünün kendisidir; parçalar değil. Zaten parçalar, bütünün her hangi bir yönünün ifade ediliş biçimlerinden ibâret değil midir?

Taşıdığı eğilimler birbirinden farklı da olsa Yunan düşüncesinden; birbirine zıt yaklaşımları ihtiva etse de Arap düşüncesinden veya doğasında mevcut olan onca ihtilaf ve farklı görüşe rağmen Ortaçağ İslâm-Arap Düşüncesi'nden bahsederken hep bu noktayı gözönünde bulunduruyoruz. Bu düşünceler, "herbiri kendi başına bir bütün olma" niteliğinden ötürü incelenmeye elverişli bir birim (=ünite) olarak karşımıza çıkıyor, bu bütünün birliğini sağlayan nedir ?

Dile getirdiğimiz düşünce birliği, ne düşünürlerin ırksal, dinî ve dilsel birliği, ne ele aldıkları sorunların birliği ne de o fikrin oluştuğu zaman veya yer birliği anlamına gelir. Biz problematik birliğini kastediyoruz. O düşünceye mensup düşünürlerin ele aldıkları mevzûlar aynı yahut farklı olabilir; vardıkları neticeler benzer veya zıt olabilir, aynı zaman diliminde yaşayabildikleri gibi aralarında senelerce fark da olabilir, tek bir göğün altında birbirlerinden fersah fersah uzak bölgelerde yaşayabilirler. İttifak ettileri veya ayrıldıkları bu hal ve vasıflar, bizim dile getirdiğimiz bakış açısından pek mühim değildir. Çünkü hakikatte bu tür şeyler, bir düşüncenin birliğini (=birim, ünite oluşunu) tayin etmez. *Herhangi bir tarihî dönemde, herhangi bir düşüncenin birliğini belirleyen ve sağlayan (=tayin ve tesis eden) şey, o düşüncenin problematik birliğidir.*

Şimdi bu iddiamızı izâh edelim, bu meyânda problematik kelimesinin anlamını deşelim...

"İşkâliyyet" kelimesi bu dilde yeni türetilmiş bir kelime olmasına rağmen-zira "problematique" kelimesinin başarılı bir çevirisidir- Arapça kökü felsefedeki terim anlamına uygun bir muhtevâ taşır. Mesela "eşkele aleyhi'l-

emrü" denildiğinde "karıştı, karmaşık hâle geldi" manası anlaşılır. Bu mana, kelimenin çağdaş-terim anlamının bir yönünü de ifâde eder. *Çünkü terim anlamıyla işkâliyyet, belirli bir düşünce içinde birbirleriyle alakalı olup teorik açıdan tek başlarına çözülemeyecek derecede giriftleşmiş sorunların oluşturduğu ilişkiler manzûmesidir.* Bu sorunlar, hepsini içine alan genel bir çözüm çerçevesinde halledilebilir. Başka bir deyişle işkâliyyet, henüz kalıba dökülme imkânına kavuşamamış teoridir ; fikrî bir istikrara meyletmekte, kendini bulmaya çalışmakta ve teori olmaya doğru yol almaktadır.

Bu sözlerimizi açıklamak amacıyla kendimizden bir örnek sunalım. Örneğimiz "Modern Arap Düşüncesi" yahut "Uyanış Devri Düşüncesi" diye adlandırdığımız bir düşünce olsun. Bu düşünce, tek şeyin; "uyanışın, silkinişin" problematiği ile ilgilendiğinden dolayı kendi içinde bir birlik taşıdığını ileri sürebiliriz. "Rönesansın problematiği" diyoruz, "Uyanış problemi" demiyoruz. Çünkü bu dönemde Arap düşünürlerin zihni belirli bir problemle değil, biri diğerinden ayrı çözülemeyecek şekilde içiçe geçmiş bir çok problemle meşguldu.*

Batı emperyalizmi, Türk istibdâdı, fakirlik, cehâlet, eğitimsizlik, dilin bozuluşu, kadının geri kalışı ve ulusal bölünme gibi bir çok problemin her hangi birini diğerleriyle irtibatlandırmadan analiz etmenin imkânı yoktur.

Bu meselelerle uğraşan Uyanış Devri Düşüncesi herbiri ile tek tek değil toplu olarak karşılaşıyordu. Birini ele alsa diğerlerine de dokunmaya mecburdu. Çünkü problematik içinde bir problemin kendi başına ehemmiyeti yoktur. Önemli olan o problemin, problematik çerçevesinde oynadığı rolü ve ağırlığıdır. Uyanış Devri Problematiği içinde kadın meselesini irdeleyen Kasım Emin bu meseleyi diğerlerinden soyutlayarak değil, uyanış döneminin ele aldığı sorunlardan biri olarak irdeliyor, kadının özgürleştirilmesini "uyanış"ın bir temel unsuru olarak görüyordu. Bu yüzdendir ki Arap kadınının sosyal konumunu analiz ederken eğitim, demokrasi, kültürel miras, gelenekler ve dil gibi bir çok soruna değinmeden geçememiştir. Kısaca, uyanış dönemi problematiğine her yönüyle değinmiştir.

O hâlde bir fikir birliği yahut bütünlüğünden bahsediyorsak o fikre mensup düşünürlerin ürettiği tüm görüşleri kastetmemiz ile, onlardan sadece birinin görüşlerini akla getirmemiz arasında fark yoktur. Başka bir ifadeyle "prob-

* "Arap Rönesansı" yahut "Arap uyanışı-silkinişi" diye çevrilen kavram "en-Nahda el-Arabiye"dir. Bazıları Mısırlı Ali Bey ile başlatsa da genel olarak Mehmed Ali Paşa'nın reformları ile başladığı kabul edilir. Arap rönesansının menfi bir manası da umûmî bir ırkçılık, batıcılık, Osmanlı düşmanlığı ve ananevî değerlerden uzaklaşmadır. (çev.)

lematik" birliği anlamındaki fikir birliği, her iki alanda; hem tarihin belli bir döneminde o zamana özgü fikirlerin oluşturduğu fikrî panoramada hem de o dönem düşünürlerinden herbirinin fikir dünyasında gerçekleşir. Bu sebeple bir düşünürün fikrî ürünleri okunup yorumlanacaksa, onun yaşadığı ve mensup olduğu tarihî dönemin genel fikriyatı gözden kaçırılmamalı; o ürünler o tarihi dönem içinde yorumlanmalıdır.

Diğer taraftan herhangi bir düşüncenin problematiği, o düşüncenin verdiği ürünlerle sınırlandırılamaz. Daha doğrusu problematik dediğimiz şey, o düşüncenin dokunduğu, irdelediği, ele aldığı tüm düşünceleri içine alan geniş bir kavramdır.

Görüşlerin çok ve çeşitli olması da problematik çokluğu anlamına gelmez. Tek bir problematik içinde fikir yürüten düşünürlerin ortaya attığı sorular birbirinden farklı olsa da hepsi ya aynı ya benzer yahut birbirini tamamlayan cevaplar vermektedirler. Bazen aynı soruları ortaya atıp farklı cevaplar verebilirler veya bir takım sorular sorup hiçbir cevap aramayabilirler yahut hiç dile getirmedikleri sorulara cevap vermeye kalkabilirler. Bu hallerin hiçbirisi problematik birliğine halel getirmez. Hatta bu durum, o dönem problematiğinin sadece zengin ve bereketli olduğuna değil, aynı zamanda temel unsurlarının birbirleriyle çok irtibatlı olduğuna ve birçok düşünme biçimini kucağında barındırdığına delil sayılır. Problematik sadece açıkça söylenenlerle tanımlanamaz, belirlenemez. Aksine üstü kapalı (zımnî) olarak içine aldığı ve içine girme ihtimalinin mevcut olduğu şeylerle de tanımlanabilir, belirlenebilir. Bu, bir problematiğin belli bir zaman ve mekân ile de kayıtlanamayacağı anlamına gelir. Aksine, aşılamadığı sürece daha sonra gelecek tüm düşünürlerin üzerinde düşüneceği herkese açık bir kapı olarak kalacaktır. Mesela Ortaçağ boyunca İslam düşünürlerin kafa yorduğu akıl ile nakli uzlaştırma problematiği bu gün de mevcuttur ve her düşünüre açıktır. Daha doğrusu uyanış döneminde bu mevzûyla ilgili fikir yürütülmüş, bu saha yeniden açılmıştır. Bu gün, geçmiş düşünürlerimizin çizdiği sınırlar içinde kalarak bu problematik çevresinde düşünenler vardır.

b - Düşüncenin Bilgi alanı ve İdeolojik İçeriği

Dile getirdiğimiz gözlem ve düşünceler bizi, İslâm felsefî düşüncesi için teklif ettiğimiz okuyuşun kaynağı olan bakış tarzımızın ikinci dayanağına götürüyor. Bu dayanak düşüncenin tarihîliğidir. Düşünce, üretildiği siyâsî, sosyal, ekonomik ve kültürel ortamla sıkı bir ilişki içindedir; veya en azından

düşüncenin böyle bir ortam içinde seyrettiğini (dolayısıyla bu ortamdan etkilendiğini) söyleyebiliriz.

Bir problelematiğin zaman ve mekânla kayıtlanamayacağını, aşılamadığı sürece bir çok düşünür tarafından irdelenmeye ve üzerinde fikir yürütülmeye açık olduğunu söylemek, düşüncenin ortam ve tarihle doğrudan bağlantılı olduğunu savunmak demektir. Bu, karmaşık bir ilişkidir ama karmaşıklığı tahlil edilemezliği anlamına gelmez. Hazır kalıplara boyun eğmediği, ancak kendisini tümüyle kapsayacak bir tahlil ve gözlem metodu ile deşifre edilebileceği anlamına gelir. Bir düşüncenin tarihî alanı, ille de devletlerin değişmesi, ekonominin gelişimi veya savaşların çıkması gibi ölçütlerle tanımlanan tarihî dönem olmayabilir. Bu ölçüler; düşünceyi mutlak bir biçimde şekillendiren, belirleyen "haller" değildir. Düşüncenin sahip olduğu geniş ama nisbî bağımsızlık, tarihî alanını belirlememiz için önce kendi dinamiklerine müracaat etmemizi gerektiriyor. Biz, tarihî alan derken "problematiğin ömrü" diye ifâde edilebilecek şeyi kastediyoruz. Bu, belli bir düşüncenin tarihinde temel problematiğinin kapladığı (=tartışılmaya devam ettiği) zaman dilimidir.

O hâlde bir düşüncenin tarihî alanı ancak iki şeyle belirlenebilir:

— *Bilgi Alanı:* Düşünce bu alanda oluşur ve seyrini sürdürür. Bir tür "bilgisel madde" ile uyum içinde; kavramları, çıkış noktaları, ve yöntemi bakımından kendine özgü bir akıl yürütme sisteminden faydalanır.

—*İdeolojik İçerik:* Düşüncenin yüklendiği ideolojik (=sosyo-politik) fonksiyondur. Düşünceye bu işlevi verenler, o "bilgisel madde" çevresinde düşünen kimselerdir.

Bir düşüncenin tarihî alanını tayin eden bu iki belirleyici arasındaki ilişkiyi belirlemek ve düşünce ile ortam arasında kurulması gerekli bağların türünü tanımlamak için şunu vurgulamak gerekir: Düşüncenin birliğini sağlayan nazarî problematik aslında bilgisel bir problematiktir. Muayyen bir bilgi alanındaki çelişkilerin ürünü olan bu problematik; o alanı yaratan epistemolojik ve maddî (=aslî) şartlar devam ettiği sürece yok olmayacaktır. Ama, bir problematiğin sınırları içinde, onun bilgi alanınında üretilen malzemenin kullanıldığı ideolojik amaç ve muhtevalar, bilgi kaynaklı çelişkilere değil, ideoloji ürünü kavga ve çelişkilere boyun eğer; bunlara göre şekillenir. Bunların kökü ve kaynağı bilginin gelişim ve sistematik oluşum merhalesinde değil, toplumun katettiği gelişim merhalesinde bulunur.

Bilgi, zorunlu olarak kendi gelişimi esasında toplumun gelişimine tâbi olmayacağı için herhangi bir düşüncenin yüklendiği ideolojik amaç ve bilgisel

muhtevânın bir birine ayak uydurması; aynı gelişim derecesinde olması zorunlu değildir. Hatta çoğu kez biri önde diğeri arkada olur. Başka bir deyişle, aynı bilgi alanına ve aynı problematiğe mensup olmak, aynı ideolojinin paylaşılacağı; o bilgi alanının sunduğu malzemenin aynı ideolojik gayeler için kullanılacağı anlamına gelmez. Bilâkis genellikle vukû bulan hâl, aynı bilgi malzemesinin hatta aynı düşüncenin tamamen farklı ideolojik gaye ve içerikler yüklenmesidir.

Aynı şekilde, bu yahut şu filozofun düşüncesini, bilim ve felsefe tarihinin sunduğu verilere dayanarak ait olduğu bilgi alanıyla irtibatlı kılmak nisbeten kolay bir iş ise, o düşüncenin taşıdığı ideolojik amaç ve içeriğin yine kendisiyle ilgili olduğunu söylemek zor değildir. Çünkü belli bir ideolojinin dile getirdiği sosyal ve siyâsî arzular, sadece kullandığı bilgi malzemesinden geride veya ilerde değil, ortaya çıktığı toplumsal gelişim anından da geride veya ilerde olabilir. Bir de buna felsefî düşüncenin doğasını ekleyip son derece soyut ve kendi bilgi alanı tarafından verilen bilgisel malzemeyi en iyi özümseyen bir düşünce türü ile karşı karşıya olduğumuzu anlarsak, işte o zaman felsefî düşüncenin, tarihî ve sosyal ortamla ne kadar sıkı bir ilişki içinde olduğunu tasavvur edebiliriz. Bu ilişki umumiyetle dolaylı olup dinî ve siyâsî bilinç gibi diğer bilinç şekilleri ile yanyana ve içiçedir. Zaman ve mekânın sınırlarına boyun eğmeyen, döneminden ilerde veya geride sayılabilecek amaç ve ihtiraslara tercüman olur. Bu amaç ve ihtiraslar, elde yeterli miktarda bulunan bilgi malzemesine şekil verirler ve kendilerini sadece ve sadece "*bilimin*" zorunlu sonuçları olarak takdim ederler.

c- *Başka Bir Felsefenin Okunuş ve Yorumlanış Biçimleri Olarak İslâm Felsefesi*

Bir düşüncenin bilgi malzemesi ile ideolojik amacının arasını ayırmada ısrar edişimiz sadece yöntemsel bir zorunluluk değildir. Bilâkis İslâm felsefî düşüncesinin doğası ve ortamı bunu zorunlu kılıyor. İslâm filozofları genellikle "akıl ve nakli uzlaştırmak" diye tabir edilen tek bir nazari problematiği incelemişlerdir. Mûtezile tarafından "Akıl nakille gelen bilgiden öncedir" şiarından yola çıkılarak şekillenen bu uzlaşı; zirvesinde İbn Sînâ ile doruğa varmış bir doğu ekolü tarafından "bilimsel (=Yunan kaynaklı) bir düşüncenin temel dinamiklerini ve yapısını, dinî (=İslâm kaynaklı) bir düşüncenin gövdesine sokma çabası" haline getirilmiştir. Buradaki temel tez; birincinin insanı ve kainatı yorumlamada rasyonel ve bilimsel bir bakışı, ikincinin ise kesin (=mutlak) gerçeği ve uygarlık kimliğini temsil ettiği inancıdır.

Bu demektir ki İslâm filozoflarının önündeki ibdâ sahası gayet sınırlıydı. Bir sonraki bir öncekini tamamlayamıyor veya aşamıyordu. Hepsi de bir başka iklimin; Yunan'ın- özellikle Eflâtun ve Aristo gibi- filozoflarını okuyorlar; dolayısıyla ileri sürüp beğendikleri bilgi temeli bakımınndan birbirlerini tekrar ediyormuş gibi gözüküyorlardı. Başka bir ifâde ile, İslâm felsefesi diye adlandırdığımız şey Yunan felsefesinde olduğu gibi "Özel tarihi içinde sürekli yenilenen ve ardarda gelen okuyuş ve yorumlar" değildi. Nitekim Deccartes'tan bu güne uzanan Avrupa felsefesi de Yunan felsefesi gibi sürekli yenilenen bir okuyuştur. Oysa İslâm felsefesi başka bir felsefenin, Yunan felsefesinin bağımsız okunuş biçimlerinden ibaret oldu. Evet, ötekinden tamamen ayrı ve zıt ideolojik hedefleri olmasına rağmen aynı bilgi malzemesini ve temelini kullanan okunuş biçimleriydi İslâm felsefesi...

Taşıdığı renklilik, hareket ve çeşitliliği anlamamız, böylece toplum ve tarih ile bağlantılı kılabilmemiz için İslâm felsefesinin ideolojik içeriği ile bilgisel muhtevası arasında ayırım yapmak zorundayız. Çünkü -yaygın bakış gibi- sadece içeriği (=bilim ve teoloji) açısından ona gözatarsak karşımızda birbirini tekrar eden görüşler ve sözler buluruz ki bunlar ancak sunuluş tarzı, yoğunluğu ve vecizliği bakımından aralarında farklılık gösterebilirler. Netice, sarâhatle söylesek te söylemesek de bu felsefenin kısırlık yargısına muhatap olduğudur. Ama yüklendiği ideolojik gayeler açısından bakarsak dinamik bir düşüncenin karşısında buluruz kendimizi. İçinde barındırdığı çelişkilerle beraber, kendi problematiği ile meşgul olan hareketli bir bilinç vardır karşımızda.

Eski, yeni, oryantalist veya Arap olsun; İslâm Felsefesi tarihi ile uğraşanların düştüğü en büyük hata, bu felsefenin rağbet ettiği bilgi malzemesi açısından olaya yaklaşmalarıdır. Bu yüzden İslâm felsefesinde onu canlı tutup gliştirecek unsurları bulamadılar. Meselâ Şehristanî, 'Milel ve Nihal' adlı eserinde İslâm felsefesi ile ilgili olarak ardarda tekrarlanmış görüşlerden başka bir şey göremez. Bu yüzden bu felsefeyi İbn Sînâ'nın "Necat"ta yazdığı biçimi ile sunmuştur. Oryantalistler ise bu felsefeye baktıklarında "Arap harfleriyle yazılmış Yunan Felsefesi"nden gayrı bir şey bulamamaktadır. Hatta Renan'ın bu tarihi aykırı yargısından kaçınmak isteyenler dahi İslâm felsefesi adına yazdıkları "tarihleri", Yunan Felsefe Tarihinin ekolleri ve gelişim safhalarının yeniden inşası gibi sunmuşlardır. Tabiatçıların doktrinini alanlardan Fisagorcuların doktrinini alanlara oradan da Yeni Eflâtuncular çerçevesinde Eflâtun ve Aristonun görüşlerini 'savunanlara' uzanan bir tarih. De Boer'un yaptığı budur. Mâmâfih o, İslâm felsefesi mevzuunda eser veren oryantalistler arasında en iyisidir. Çağdaş Arap araştırmacılara gelince onlardan bir kısmı Şehristânî'nin yolunu izlemiş, İbn Sînâ veya Fârâbî gibi bir filozofun aracılığı (=ve gözlüğüyle) tüm İslâm filozoflarını okuyup yorumlamıştır. Bazıları De

Boer'un yolunu izleyerek, ondan ve yorumcusu Ebû Rîde'den daha kalitesiz bir tarzda İslâm felsefesinde Yunan'ı okumuş Yunan'ı yorumlamışlardır. Son zamanlarda beliren, oryantalistlerin ve öğrencilerinin metodunu aşma azminde olan yeni çalışmalar ise kendini hazır kalıplar ile sınırlandırarak diyalektiği "uygulamaya yönelik bir yöntem" olarak değil "kesin uygulanmış bir yöntem" olarak kullanmışlardır. Onlara göre İslâm felsefesi tarihi, genel hatlarıyla insan düşüncesinin tarihini tekrarlamaktadır. Özel ve seçkin olan bir felsefe bu yöntem sayesinde genelin içinde tamamiyle erimiş; bu felsefenin hususîliği, "kesin uygulanmış yöntem"in doğruluğuna delil olarak ileri sürülmekten başka bir işe yaramamıştır.

İslâm felsefesi tarihi ile ilgili hataların tümü, bu felsefenin rağbet ettiği bilgisel içerik ile yüklendiği ideolojik mazmunlar (= misyon, gaye) arasında fark gözetmemeye, ikisini birbiriyle karıştırmaya dayanır. Öyle ya, esas veri bilgisel içerik olduğuna ve bu içerik de doğrudan Yunan bilimleri ve felsefesinden iktibas edilmiş olduğuna göre sonuç İslâm felsefî düşüncesinde hayat emârelerin öldürülmesi, sunduğu ürünlerin ise aslı Yunan veya evrensel insan kültürü olan bir nüshanın fotokopileri olarak takdim edilmesiydi. Bu fotokopi nüshada gelişim adına bir şeyler okumak isteyenlere gelince onlar da ele aldıkları felsefeyi, sıkı sıkı sarıldıkları hazır kalıplara uygun bir biçimde yorumlamaya mecbur oldular.

Yunan felsefesinde bilgisel içerik ile ideolojik mazmun (=misyon, amaç) beraber gelişiyordu. Birincisi bilimsel ilerleme, ikincisi toplumsal gelişimle yürüyordu. Bu apaçıktır; Tales'ten Aristo'ya bilgisel bilinç ve ideolojik bilinç sahalarında müthiş mesafeler katedilmiştir. Çağdaş Avrupa felsefesinde de durum böyledir. Helenistik dönem ile İslâm-Hiristiyan Ortaçağına gelince bu zamanlarda işlevini yerine getiren bilgisel dökümanın felsefî eserlerde hep aynı kaldığını, değişmediğini görüyoruz. Değişen tek şey, bu bilgisel dökümanın ideolojik kullanımıydı.

Bu demek değildir ki bilim, Arap-İslâm uygarlığında hiçbir ilerleme kaydetmedi. Hayır; Harizmî, Kerhî, Samuel Mağribî ile kaydedilen matematiksel gelişme, Bettânî sayesinde astronomide varılan nokta, Râzî ve İbn Sînâ ile kazanılan tıbbî başarılar; hepsi de ehemmiyetinde şüphe ve tartışma olmayan Arap-İslâm uygarlığının bilimsel bilgideki adımlarıdır. Fakat bunlar, felsefî bakışta kayda değer bir değişime yol açamamış, varılması gerekli hedefe ulaştıramamıştır. Bilimsel araştırma alanındaki ilerlemelere rağmen egemen ve yaygın bilgisel sahanın sınırları aşılamamıştır. Çünkü tüm gelişmeler egemen bilimsel bilgiye süreklilik sağlıyor ve onun güzergâhının bir nevî uzantısı

sayılıyordu. Dolayısıyla İslâm Filozoflarını ilgilendiren şey yeni temeller üzerine yeni tasarı ve düşünceler inşa etmek değil, dinî düşünceyi ve kavrayışı akıl nezdinde, aklî kavrayış ve bakışı da din nazarında meşrû hâle getirebilmekti. İşte, İslâm felsefesini "nutuğa", ideolojik ve uzun hamâsî sözlere dönüştüren şey budur. Bu nutukçu yaklaşımı terkeder, malımıza Yunan ve Avrupa felsefesine baktığımız gibi bakarsak, karşımıza hiç bir hareket ve ilerleme emâresi göstermeyen, donuk bir tarihe sahip İslâm felsefesi çıkar!

İslâm felsefesi, kendi özel tarihinin; metafizik ve bilgisel tarihinin ardarda yenilenen bir yorumu olamadı. Bilâkis başka bir felsefenin, Yunan felsefesinin yorumları haline geldi. O halde araştırılması gereken yeni şey, bu felsefenin rağbet ettiği ve ürettiği bilgilerin toplamı değil her filozofun bu bilgilere verdiği ideolojik işlevdir. O halde İslâm felsefesinin tarihini ve manasını bu işlevde aramalıyız.

Dünya görüşünün temel unsurları, yöntemin merhalelerini belirleyip başlatıyor, hatta yöntemin merhaleleri dünya görüşünün temel unsurlarını ilhâm eder, diyebiliriz. Ne yöntem dünya görüşünün önüne geçer, ne yöntemden önce gelir. İkisi de beraberce bu kitapta neşredilip bazı meyveleri şimdiden devşirilen çalışmaların kaynağı olan teorik uygulamanın hâsılasıdır.

Bu incelemelerde yöntemle ilgili bahisler gayet uzundur; sarktıkça sarkmaktadır. Ama bu kendisini yinelemesi için değil, ele aldığı verilerle kurulacak alâkayı belirlemek, kendini tanıma operasyonunu tamamlamak için yapılmıştır. Bu yönteme nisbetle bu tür bir giriş yapmak, "kendini bilme"nin bir merhalesi sayılmalıdır; asla son merhale değildir.

Bakışın nasıl olması gerektiğinin devamlı araştırılması, bu okuyuşların bir diğer özelliğidir. Ama ön yargılardan, hazır kalıplardan yola çıkılmamakta bilâkis mevzuuna hayat verecek kadar kendine yeten bilinçli bir bakış aranmaktadır.

***

Burada neşrettiğimiz incelemeler -hatta okuyuş tarzları diyebiliriz- birbirlerinden bağımsız olarak uzun aralıklarla hazırlanmıştır. Başlanıçta kitap projesi yoktu; her bir inceleme kendi başına yeterli bir (düşünce) adasıydı. Bu genel girişin birinci bölümü, yöntemin oturtulması ve yeterli hâle gelmesi için gerekli ön adımlardan teşekkül eder. İkinci bölüm ise bakış tarzının sağlamlaşması ve metodların yeni ufuklara açılmasını irdeleyen sonuçlardan oluşur. Bu incelemelerimiz, sunduğumuz okuyuş tarzlarının hem öncüllerinin hem de sonuçlarının genel hulâsalarıdır. Bunları, üzerlerine nihâî damga vurulmasın, daima önleri açık ve tartışılabilir olsunlar diye girişte anlatmayı tercih ettik.

Anlayışımızın yeniden inşası, kültür mirası ile ilişkilerimizin yeniden düzenlenmesi, durağan değil sürekli bir çaba olmalıdır.

B- Hulâsa Ve Amaçlar

Kitapta eleştirisini yaptığımız okuyuş tarzlarından üç genel hulâsa çıkartılabilir. Ve bu sonuçlar da bu okuyuşlara bir giriş oluşturabilir.

Birinci hulâsa, İslâmda felsefî söylemin tabiatı ve bu söylemin sosyal-tarihî fonksiyonlarıyla ilgilidir.

İkinci hulâsa, bu söylemin Yunan Felsefesi ve genel olarak da eskilerin bilimleriyle olan ilişkisine dairdir.

Üçüncü hulâsa ise bu söylemin canlı ve dinamik kalması muhtemel bölümleri ile ilgilidir. Yirmibirinci asra girmek üzere olan Araplar olarak kendimizle ve önem verdiğimiz mevzûlarla bağlantı kurabileceğimiz; yani muhtevasında çağımızın kabul edeceği elverişli esaslar bulabileceğimiz bölümleri kastediyorum.

Birinci hulasa ile başlayalım...

-1-

İslâm felsefî düşüncesi kadar, tarihçilerin zulmüne uğramış ve hâlâ uğramakta olan başka bir düşünce olduğunu zannetmiyorum. Dinler ve fırkalar tarihi yazan eski tarihçiler felsefeyi tamamen yabancı bir metâ olarak görmüşler. "ithal ilimler"den saymışlardır. Dolayısıyla onun karşısında cephe almışlar hatta üvey ana veya yolda bulunmuş bir iyilik gibi saymışlardır felsefeyi... Bugün çağdaş Arap yazarlar arasında geçmişin kavgalarını canlandıran, bilinçli ya bilinçsiz polemiklere girerek tâ önceki asırlarda yaşamış kelâmcıların takındığı tavrı takınan, bazan Gazâlî'nin bazan da İbn Teymiyye'nin kimliğine bürünerek kılıçlarını çekmiş kalemşörler görmekteyiz. Aralarında belki çok azı "sâkin ve soğukkanlı kelâmcı" Şehristânî'nin tutumuna sahip olabiliyor. Oryantalistler ve onların izinden giden araştırmacı Arap talebelerine gelince, İslâm felsefesini Hellenistik dönem Yunan felsefesinin devamı gibi görmektedirler. Onlar da tarihe baktıklarında Arap İslâm toplumunda felsefeyi garip, yalnız ve izole edilmiş bir vâkıa olarak algılamaktadırlar. Berikiler kendilerine özgü üslupla Arap düşüncesinin ortaçağlardaki kavgalarını yeniden alevlendirirken, bazı oryantalistler de İslâm felsefesine ilkellik ve kısırlık damgasını vurarak sadece İlm-i Kelâm ve Tasavvuf'a yer ver-

mekte, bunların galebe çalması için çalışmaktadırlar. Arap solcularının araştırmalarına gelince tarihi materyalizme uygun analizlerin rehberliğinde bir takım genel tezler ortaya atmaktan başka bir şey yapmıyorlar. Bazen sınıfsal çatışmadan bazen tarihi zorunluluktan bazen de materyalizm ile idealizm arasındaki çatışmadan sözettiklerini görüyoruz. Hepsi de hazır kalıplardan üretilmiş beyanatlar olmaktan öteye geçmeyen genel planlar çerçevesinde kalıyor.

Karşımızda kaynakları ve meşrepleri farklı, hedefleri de tamamen birbirine zıt tutumlar var. Ama netice itibarıyla hepsi aynıdır. Burada İslâmdaki felsefî düşüncenin sosyal, siyâsî ve kültürel muhitinden izâle edilmesi, daha doğrusu uygarlık muhitinden kovulması olgusu karşımıza çıkıyor. Dolayısıyla bu düşüncenin kimliği ve fonksiyonu çarpıtılıyor, gelişim çizgisi tahrif ediliyor.

Arap tarih bilincinin yanlışlardan kurtarılması "işleri gereğince yapmakla" mümkündür. Tekrar göz gezdirilmesi, düzeltilmesi gereken meselelerden biri de, günümüz Arap bilincine şekil vererek tarihini bütünsel bir tarih değil, parça parça bölümlere ayrılmış olaylar dizisi haline getiren "tarihsizci" düşüncedir.* Kimbilir bu tür bir algılama sebebiyle tarihimizin en çok zarar gören bölümleri Arap İslâm felsefesiyle ilgili olanlardır. Öyle bir felsefe ki mensûp olduğu, oluşumuna katkıda bulunduğu tarihin dışında yazılıyor. Önceki bahislerde bir bütün şeklinde, yani aynı problematiği inceleyen bir düşünce olarak ele aldığımız Arap İslâm felsefesi daha büyük bir bütünün parçası ve temel unsuru idi. Kastettiğimiz bu bütün ve birlik; tüm sosyal, iktisadi, kültürel ve dinî dinamikleriyle ortaçağda yaşayan Arap İslâm toplumudur. İşte İslâm felsefesine bu bütünün çelişkileri, kavgaları vasıtasıyla; onun sınırları çerçevesinde bakmalıyız. Eğer İslâm felsefesi'nin öyküsünü dışında değil kendi tarihi içinde yazmak istiyorsak yapmamız gereken budur.

Mensûp olduğu bütünlük; çelişkileri, döneminin ve toplumunun kavgaları içinde yürüttüğü fonksiyon açısıdan Arap İslâm Felsefesi'ne baktığımızda, karşımızda bilim, ilerleme ve atılımın hizmetine kendini adamış, mücadeleci ve ideolojik bir söylem buluruz. Bu demektir ki Arap İslâm felsefesinin hasımları, muhafazakâr, gerici unsurlardan oluşuyordu. Gerici unsurlar derken ulusal menfaati yahut sınıfsal maslahatı icabı tarihi geriye döndürmek isteyenleriz, kastediyoruz.

---

* Metinde "tasavvur lâ tarihî" ifadesi geçmektedir. Geçmişi, tarih mantığından yoksun olarak, olayların doğuş, gelişim ve bitiş nedenlerini düşünmeden anlamaya kalkmak demektir.

Bu durum, tercüme hareketi başladığından bu yana açıkça görülmektedir. Abbâsî döneminde, özellikle de Me'mûn devrinde yapılan tercüme faaliyeti; sadece kültürel gelişimin gerektirdiği tarafsız, "masum" bir hal değildi. Aksine Abbâsîlerin zıt güçlere karşı kurduğu genel stratejinin önemli bir bölümüydü. Bu karşı güçlerin başında sosyal ve siyâsî atağı iflas ettikten sonra ideolojik hamleye karar veren Fars aristokrasisi bulunmaktadır.

Emevi Devleti'ne karşı isyanda Ehl-i Beyt'e bağlılık (Teşeyyû) hareketine yaslanan İran aristokrasisi o zamanki Arap İslâm toplumunda otoritenin temelde ideolojiye dayandığını farketmişti. İdeoloji, yani İslâm dini bu otoritenin var olmasındaki temel unsurdu. İslâm, kabile çatışmalarını hafifletiyor, sınıfsal kavgaların önüne geçiyor yahut fetihler yoluyla dışa yönlendiriyordu. Bu yüzdendir ki Fars aristokrasisi kavgayı Arap devletinin güç merkezinde, bizzat ideolojik sahada yoğunlaştırmaya karar verdi. Silahı, "gnostik düşünce"ye dayalı dinî ve kültürel mirasıdır. Gnostik düşünce, bilginin akıldan başka bir kaynağının olduğuna iman etmek demektir. Bu da irfan, veya resullerin son bulmasıyla bitmeyen ilâhî ilham olarak bilinir. Bu aslında akla ve nakle hiçbir imkân tanımayan bir nevî "=kesilmemiş vahiy"dir.

İşte, Mani, Mazdek ve Zerdüşt temellerine dayalı dinî ve kültürel birikimini kullanan Fars aristokrasisi, geniş boyutlu ideolojik hücumunu böyle başlattı. Amaç, Arap dininde şüphe yaratmak, bu dini yıkmak ve Arap'ın otoritesini ve devletini ele geçirmekti. Genç Abbâsî Devleti bu hucumlara karşı koyarken Mu'tezile'yi destekledi. Bir yandan Mu'tezile mezhebi öne çıkarılırken diğer yandan Fars'ın geleneksel rakibi olan Rum'un bilim ve felsefe kitapları çevriliyordu. İster gerçek isterse uydurma olsun Me'mun'un rüyası sıradan bir rüya değildi.

Bu rüya sadece Aristo'nun zatına gösterilmiş bir hürmeti değil, Zerdüşt'e ve Mani'ye karşı açılacak savaşı da ifade ediyordu.

O halde proje safhasında yani tercüme hareketinin başlangıcı esnasında dahi Arap İslâm felsefesinin, temel fonksiyonu belirlenmişti diyebiliriz. Bu felsefeyi üretmekten amaç, gnostik düşüncenin (=devleti ta kalbinden vurmayı hedefleyen ideolojinin) hücumlarına karşı duracak bir silaha sahip olmaktı.

Fakat Abbâsîlerin Mû'tezile'yi desteklemeleri doğal olarak Mu'tezilenin hasmı olan Ehl-i Sünnet'in gazaba gelmesine, "nass"çı fıkıh bilginlerinin küplere binmesine yol açacaktı. Hem bunlar hem de ötekiler, eskilerin bilimlerine ve felsefeye hücum etmek adına hareket ediyor, bu örtüye bürünerek felsefenin yayınlmasına, bilimlerin tercemesine soyunmuş Abbâsî Devleti'ne olan hınç dolu muhalefetlerini sürdürüyorlardı. Felsefe; gnostikler (=ki daha sonra tasavvufçular ismini alacaktır) ve fukahâ (=Ehl-i Sünnet) olmak üzere iki rakiple mücale etmeye mecbur kalıyordu.

Mu'tezile, irfana dayalı bilgiyi hasım aldığında "gâib'in şâhide kıyası" prensibine yaslanmış ve diyalektik mantığıyla karşı tarafın tezlerini çürütmeyi başarmıştı. Karşı taraf, Mu'tezile'nin tek başına eskilerin bilimlerini kullanabilme tekeline sahip olarak büyük bir tehlike haline geldiğini idrak edince yeniden teşeyyu hareketine sahip çıktı. Ama bu sefer ideolojik bir muhtevaya da sahip olmuşlardı. Artık gnostik düşünce de eskilerin bilimlerinden (özellikle de sihirden) yardım alan, Şîîlik içinde bunları fonksiyonel hâle getiren bir yapıya dönüşmüştü. Gnostik düşünce bir kere daha Şîîliği kendine örtü yapmıştı. İsmâilîlik de oydu, İhvân-ı Safa risâleleri de oydu. Şimdi rakiplerin elinde de aynı silah vardı. Ehli sünnet ise üçüncü ve alternatif bir güç olarak tebarüz etmiştir. Mütevekkil döneminde Mu'tezile'ye karşı Sünnî devrim gerçekleşmiş, nakil ile akıl kampları arasında çatışma yoğunlaşmış, nüfuz ve otorite sahibi muhâfazakâr güçlerle akıl, kardeşlik ve adalet devletini kurmaya yönelen toplumsal muhalefet güçleri arasındaki kavga kızışmıştı. Felsefe işte bu ikinci kampın sözcülüğünü yapıyordu.

Felsefe İslâm toplumunda fikrî bir lüks değildi. Bilakis doğuşundan beri kavgacı ve ideolojik bir söylemdi. İslâmın ilk filozofu sayılan Kindî bir yanda devletin resmi ideolojisini üstlenen Mu'tezile'nin yer aldığı, öbür yanda ise irfan ve sünnet taraftarlarının yer aldığı ideolojik kavgaya doğrudan girmiş biriydi. O, iki cephede savaşıyordu. Bir yanda seçkin ve avam tüm Arap okurlara, "İslâm düşüncesinin kesin değişmezlerine saygı gösteren bir üslup ile kâinat ve insana dair rasyonel bir bakış sunan, yoğun ama kavranması ve ulaşılması kolay küçük risaleler" halinde aklî bilimlerle ilgili araştırma özetlerini gnostik düşünceye cephe alarak neşrediyor, öte yandan nassa bağlılık iddiasındaki fakihlere karşı mücadele ediyordu. Kindî'nin gözünde onlar felsefeye düşmanlığı dustûr edinmiş, Hakka ırak kişilerdi. Şöyle diyor:

"Bunlar haksız yere işgal ettikleri kürsüleri korumak için elde edemedikleri ve çok uzağında bulundukları insani faziletlere sahip olanları aşağılarlar. Amaçları riyaset ve din tacirliğidir. Oysa kendileri dinden yoksundur. Çünkü bir şeyin ticaretini yapan onu satar, sattığı ise artık kendisinin değildir. Kim de din tacirliği yaparsa onun dini yoktur. Gerçekte varlığın hakikatının bilgisini (=felsefe) edinenlere karşı çıkan ve onu küfür sayanın dinle bir ilişkisi kalmaması gerekir."* Kindî din ile felsefe arasında bir dengeyi kuruyor, ikisini de aynı hedefe; Allah, tabiat ve insan hakkında doğru bilgiyi elde etmeye yönelmiş uyumlu ve ahenkli iki düstûr olarak kabul ediyor ve şöyle diyor: "Hayatıma yemin olsun ki gerçekten sadık olan Muhammed'in -Allahın rahmeti onun üzerine olsun- şanı yüce Rab'den getirdiklerinin hepsi aklın ölçütlerinde (el-Mekâyisü'l-Aklîyye) mevcuttur. Öyle ki bütün insanlar arasından bu gerçeği ancak akıldan yoksun olanlar ve cehaletle yoğrulanlar inkar edebilir."

* Bu sözlerin geçtiği risale Türkçeye çevrildiği için doğrudan oradan alıntı yaptık. (Bkz. Kindî, Felsefî Risaleler, Çeviri ve İnceleme Mahmut Kaya, İz Yayıncılık, 1994, s. 4)

İlk defa Kindî, felsefenin Arapçalaşması ve bu muhite adaptasyonu işini, "öncekilerin bilimlerinden nakledilen bilgi argümanının, ideolojik kavgada kullanılması" olarak algılamıştır. Bu ideolojik kavga o dönemde ve ondan sonraki çağlarda Arap İslâm toplumundaki aydınların gerici ve muhâfazakâr güçlere karşı yürüttüğü kavgadır. Bu güçler daha sonra birbirine zıt olmasına rağmen gnostizm ve nassçılığa yeni fonksiyonlar vererek savaşlarını yürütmüşlerdir. Gnostisizm tasavvuftur, nassçılık da kelâm değil fıkıhtır.

Fârâbî, Sünnîlerin Mu'tezile'ye karşı yaptığı inkılaptan sonra, Şiî Hamdânî-Büveyhîler'in Ehl-i Sünnet'e karşı yürüttükleri ihtilal hareketleri esnasında tarih sahnesine çıkar. O sıralarda hilafetin adı var, sanı yoktur. Arap İmparatorluğu parçalanmaya başlamış ve birbirleriyle çekişen küçük devletlere bölünmüştür. Fraksiyonların, mezheplerin ve cemaatlerin artmasıyla ideolojik çatışma büyümüş, otorite birliği tehlikeye girmiş, devletin devamı imkansız hâle gelmiştir. Dolayısıyla toplumun yaşamı ve akıl birliği tehlikeye girmiştir. Bu aşamada Farâbî, düşünceye ve topluma birlik gelmesi için çağrıda bulunmak üzere ortaya çıkmış, tecrübeye dayalı rasyonel Mu'tezilî söylemin aşılması yoluyla fikir birliğinin yeniden sağlanacağı çağrısını yapmıştır. Mu'tezile'nin bu parçacı ve ampirik yaklaşımı akılla nakli birbiriyle uzlaştırma hususunda iflas etmişti. Fârâbî ayrıca "dinle felsefe arasında sadece ifade ediliş bakımından ihtilaf vardır" diyen evrensel akıl söylemine sahip çıkmamızı öğütler. Birincisi diyalektik metodu kullanır, ikincisi kesin kanıt (=burhan) üslubunu kullanır. O halde "dindeki nümuneler ve umdeler felsefede de vardır" prensibine dayanılarak biri diğerine sokulursa, aradaki ihtilaf ortadan kalkacaktır. Muhtelif şekilleriyle kâinata egemen olan hiyerarşik (=piramitsel) sıralanışa; nizam (=cosmos)'a benzeyen bir derecelendirme ve sistem fikrine dayanılmak suretiyle toplumsal ilişkiler yeniden inşa edilebilir ve birlik sağlanabilir. Fârâbî'nin siyaset ve din felsefesi üzerine yaptığımız araştırmalar vasıtasıyla anladık ki filozofumuz tarih kitaplarının bahsettiğinden apayrı bir tablo çizmektedir. Fârâbî, yeni keşfettiğimiz görüntüsüyle toplumdan ve dünyadan kopmamış, dalların altında, suların kenarında Şam'ın güzel bahçelerinde insanlardan uzak yaşamamıştır. Aksine çağdaşlarının zihnini meşgul eden problemler onu da meşgul etmiş, toplumun temel sorunlarıyla ilgilenmiş ama hep ümitvar olmuştur. Hüzne gömülmemiş, ye'se düşmemiştir. Fârâbî iyimser yaklaşıyor, ilerlemeye iman ediyor, aklın tüm sorunları çözebilecek güce sahip olduğunu savunuyordu. O Erdemli Şehrini bir akıl, nizam, kardeşlik ve adalet şehri olarak hayalinde yaşatmış, çağının bir çok bilimini, özellikle de aklî bilimlerini bu hülyayı gerçekleştirmek için kullanmıştır.

Fârâbî'nin usûlü, temel davanın müdâfaa edilmesi amacıyla felsefî bilimleri alet gibi kullanan ideolojik bir projedir. Pratikte bu proje hayal idi, fakat aynı zamanda mücadeleci, rasyonel ve direnişçi bir söylemdi de. Öyleyse yeniden soralım, Fârâbî'yi ortaçağların Arap Rousseau'su gibi niçin görmüyoruz?

İbn Sînâ, ise Arap İmparatorluğunun parçalanma sürecinin en yüksek seviyede seyrettiği bir dönemde, vatan olarak da İran'ı seçen Fars eğilimli emirliklerin kucağında yaşamıştı. Yaşadığı kültürel ve bilimsel atmosfere damgasını vuran olgu, meşrıklılar (=doğudakiler) ile mağribliler (=batıdakiler) arasındaki rekabetti. Doğudakiler İbn Sînâ'nın da akrabası olan Horasanlılar demekti. Batıdakiler ise İbn Sînâ'nın kavminin geleneksel rakibi olan Irak, Şam ve daha öte bölgelerde yaşayan kimselerdi Gerçek şehirde; sosyal, siyâsî, ekonomik, fikrî açıdan karışık bir ortamın yaşandığı "reel medine"de Büveyhîlerden gelen bir beyin veziri olarak vazifesini yapan İbn Sînâ'ya gelince; Onun, Fârâbî'nin rüyasını canlandırmaya çalışması; sadece akla özgü, dört dörtlük erdemli bir şehir kurmayı düşünmesi, ne akıl kârı idi, ne de doğaldı. *Evet İbn Sînâ, Fârâbî'nin sudûr sistemini benimsemişti. Ama ütopya şeklinde dahi olsa tarih ve toplum için onu fonksiyonel hâle getirmeyi amaçlamıyordu. Ahiretten önce dünyadayken, bedenine değil ruhuna göklerde rezervasyon yaptırmak için kendini "ulvî âleme ulaştıracak bir köprü" olarak görüyordu bu sistemi...*

Büyük Üstad'ın* getirdiğimiz yorumla vurgulamaya çalıştığımız diğer yönü bu idi: "Hiçbir şüphenin ve karışıklığın olmadığı kesin gerçek diye tabir ettiğim meşrıkî felsefedir bu!" Tarihimizi güncel ihtiyaçlarımızın baskısı altında değil, gerçek verilerin ışığında okumaya alışabilmemiz ve büyük filozofun bilincimizdeki portresini düzeltebilmemiz için onun bu karanlık ve gnostik yönünü ortaya koymak kaçınılmaz olmuştur. Artık meşhur kitabı Şifâ'nın çizdiği tablo ile tamamen çelişen bu karanlık İbn Sînâcı tablodan rahatsızlık duymamalı, sıkılmamalıyız. Bu tür çelişkilerle yaşayan sadece bizim felsefî mirasımız değildir. 21. asra uzanan günümüz felsefesinde, Arap vatanının içinde ve dışında da böyle çelişkiler mevcuttur.

Bununla beraber, ahirette ve dünyada hep öteki hayatı felsefe edinmiş İbn Sînâ bile bir dava için çağının tartışmalarına tamamen kapılmış biridir. Onun meşrık felsefesi diye adlandırdığı şey, hakikaten irrasyonel bir söylemdi ama uzantılarına baktığımızda ulusal bir felsefenin projeye konmasını hedefleyen ideolojik bir söylemdi de. Ulusal derken Fars ulusunu kastediyoruz. Bizim için önemli olan; bu söylemi ortaya çıkaran sebepler veya söylemin kendisi değil,

---

* Metinde "eş-Şeyhu'r-Reis" ifadesi geçiyor. (çev.)

neticeleridir. İbn Sînâ, meşrıkî felsefesi ile; Arap İslâm düşüncesi'nin gerilemesine, Mu'tezile'nin ve Kindî gibilerinin bayraktarlık yaptığı, Fârâbî'nin en üst seviyeye çıkardığı rasyonellik vasfının terkedilerek karanlık ve "öldürücü bir irrasyonelliğe" dönmesine (=irtidat) sebep olmuştur. Bu alanda en büyük tesir, İbn Sînâ'nın gnostik ve ruhânî eğilimli meşrıkî felsefesinden gelmiştir. Daha sonraki dönemlerde Gazâlî ve Halepli Sühreverdî gibileri çeşitli ortamlarda bu felsefenin yaygınlaşmasına çalışmaktan başka bir iş yapmamışlardır. Bizim İbn Sînâ hakkındaki yargımız budur. Doğudaki felsefe ekolünün çıkardığı en büyük tabip, en büyük filozoftur; ama tereddüde mahal bırakmadan ve yaygın anlayışların hiçbirine itibar etmeden fütursuzca bu hükmü veriyoruz! Çünkü bizim nazarımızda yazılı tarihin değil reel tarihin ona vereceği hüküm budur.

Evet İbn Sînâ'nın biri "Şifâ" ve "Necat"la temsil edilen, diğeri "el-İşârât ve't-Tenbîhât" ve "er-Resâil el-Meşrıkıyye" ile temsil edilen iki yüzü vardır. Kaderin garip cilvesine bakın ki, İbn Sînâ'nın rakipleri onun bir yüzünü diğerine çarpmışlar bir yönünü kullanarak diğer yönünü eleştirmişlerdir. Gazâlî, İbn Sîna'nın meşrıkî felsefesinin içeriğini ve özünü benimsemiş, bu özü sapıklıktan kurtaran (=el-Munkız Mine'd-Dalâl) ve dinî ilimlerin ihyasına (=İhyâ-u Ulûmîddin) giden yol olarak takdim etmiştir! İbn Sînâ'yı muhakeme ederken de bu felsefe ve bu din adına muhâkeme etmiştir. Onun bu hükmü "sıkı fakihlerin" fetva kitaplarında yankılanıp durmuştur. Gazâlî ve onun yolunda yürüyenler, İbn Sînâ'yı İslâm felsefesinin resmi mümessili haline getirmişler, bu kanıya varırken de Şifâ ve Necat'a dayanmışlar, el-İşârât ve't-Tenbihat'tan ve el-Hikmetü'l-Meşrikıyye'den hiç bahsetmemişlerdir. Sonuçta İbn Sînâ'nın şahsında felsefeyi yargılamışlar, onu öyle bir dava hususunda itham etmişlerdi ki İbn Sînâ o davanın samimi bir "eri" ve ehlidir! Öyle bir dava ki yaşarken kendisi dahi savunusunu yapamamıştır, istediği halde! Çünkü o, rakibi olan kelâmcıların üslubuna sarılmıştı. Öldükten sonra rakipleri neredeyse onun takipçileri oldular, meşrıkî felsefenin "maksatlarını" arzetmek, "çelişkilerini beyan etmek" ve onunla "güreşmeye" cesaret etmek suretiyle bu felsefenin savunucuları durumuna düşmüşlerdir.* Yaptıkları en güzel iş de buydu...

* * *

Hakikaten de Gazâlî'den sonra Arap doğusunda Felsefe namına ortaya doğru dürüst bir şey konmamıştır. Ama Fars beldelerinde İbn Sînâcı gelenek

* Câbirî maksatlar derken Gazâlînin Mekasıdü'l-Felâsife'sini, çelişki derken Tehâfüt'ünü, güreş derken ise Şehristânî'nin Musâraa'sını kastediyor. (çev.)

devam etmiş, Fars ulusunun orijinalitesini taşıyarak günümüze kadar uzanmıştır. Arap İslâm felsefe dairesinden çıktıktan sonra, Fars işrâkî felsefe dairesine girmek için artık bu ulusun diliyle yazılır olmuştur.

Şimdi yönümüzü Arap batısına, Mağrib'e çevirelim. Orada doğudakilerin problematiğinden tam bir kopma sağlamış, kendilerine özgü "mağribliler problematiğini" benimsemiş bir Arap İslâm felsefesi bulacağız. Uzak Mağrib'te ve Endülüs'te durum böyledir. Burada da felsefe aynı dava; akıl ve akılcılık davası için mücadele ediyordu. Ama artık davanın ortaya konuluş tarzı yenilenmiştir, yeni bir metod vardır ve yeni ufuklar gözlenmektedir.

Endülüs Arap felsefesi, kendi bilincini tazelemeye, dolayısıyla önder konumunu kazanmaya İbn Tûmert'in getirdiği kültürel devrimle başlamış, onun halefleri de bu devrimi devam ettirmeye çalışmıştır. İbn Bâcce'nin meşrıkî felsefeden yüz çevirerek, üstadın Şîfâ kitabında öncekilere nisbet edilen felsefî bilimler (=antik bilimler) hakkında sunduğu görüşleri aşması, asıllara yani Eflâtun ve Aristo'nun kitaplarına dönmesi; Arap düşüncesinde ve kültüründe felsefenin yeniden inşâsı anlamına geliyordu. Felsefe Doğudaki rüyasını gerçekleştiremediğine göre Batıda şimdi sıfırdan başlamalıydı.

Fârâbî Doğuda ilerlemeci ve sorguya açık olan toplumsal gücün arzularını dile getirmiş, bu felsefenin ideolojik açıdan yaygınlaştırılması yönünde önemli adımlar atmıştı. En azından bağımsız devletçikler ve beylikler seviyesinde de olsa onun hülyası gerçekleşsin diye çaba gösterilmiştir. Fârâbî bu güçlerin arzularını dile getiriyor "Fâzıl Medine" derken (=Faziletlî, eksiksiz ve olgun şehir) akıl şehrini kastediyordu ki bu şehrin insanlarının çoğu faziletli olmak sebebiyle diğer azınlığı da aralarında yaşatıyordu. Faziletli olanların dışında kalan o küçük azınlık gül bahçesinin orasında burasında bitiveren ama bahçenin özüne ve şekline zarar vermeyen ayrık otları gibi görülerek muhâfaza ediliyordu. Oysa İbn Bâcce'nin yaşadığı dönemde hoşgörüsüz fakihlerin Mağrib'te ve Endülüs'te nüfuzları artmıştı. Bu fakihler, Fârâbî'nin doğuda arzularına tercüman olduğu kimselerin dengi sayılabilecek yeni sınıfları sıkıntı ve uzlet içinde yaşamaya mecbur ediyorlardı. İşte, İbn Bâcce böyle bir ortamda "ayrık otları" (=nevâbit) kavramına tamamen ayrı bir anlam vermişti. İbn Bâcce'ye göre fazıl medine "mükemmel" olmalıydı; onun bu manada nevâbitten tamamen arındırılması şarttı. Çünkü bu ayrık otları az sayıda olsalar dahi çoğalmaya, senelerin geçmesi ile de şehri fâzıl olmayan bir şehre çevirmeye muktedir idiler. Oysa şimdi nevâbit, diken bahçelerindeki gül goncalarına benziyordu, fâzıl olmayan bir şehirde faziletin temel unsurlarıydı. Öyle ki, şehirde vuku bulan bozgunluk ve kötülüğün hertürlüsüne el atıyor, orası faziletli şehir oluncaya kadar seneler

boyunca ıslah işine devam ediyorlardı. Sonunda şehirde fazilet sahibi sakinlerinden başka hiç kimse kalmamalıydı. O halde "nevâbitin var oluşu, mükemmel şehrin ontolojik sebebiydi." (İbn Bâcce, Tedbîrü'l-Mütevahhid)

İbn Bâcce, Fârâbî'nin ütopik projesine gerçekçi bir gözle bakmış, yaşadığı toplumun konumu bu rüyanın gerçekleşmesi gerektiği hususunda ona cesaret ve ümit vermiştir. O, Fârâbî'nin, daha doğrusu geçmişin rüyasını daha mükemmel bir formla geleceğin rüyası olarak görmüş ve yaşamıştır. Nevâbit, Fârâbî'nin şehrini bozmuş, faziletlileri "gurabâ"ya (=mutasavvıflara) çevirmişti. Onlar saâdetin anlamını tahrif etmişlerdi. Nazarî ilimle yan yana olan faziletin hayata geçirilmesi anlamına gelen saâdet, mutasavıflar nezdinde bambaşka bir anlama, güya "müşâhede yoluyla elde edilen lezzet"e dönmüştü. Saâdetin anlamı değişmişti. Gazâlî'nin "kurtarıcı" (=Munkız) adını verdiği kitapta yaptığı da buydu.

Gazâlî, yaşam öyküsünü bu kitapta anlatırken insanlardan kopup uzlete çekildiği esnada ilâhî hallere şâhit olduğunu, müthiş lezzetlere gark olduğunu anlatır. Bir şiirde şöyle der: "Vuku bulan şeyler, anımsayıp anlatabildiğim şeylerden değildi." Oysa tüm bunlar, "Gazâlî'nin hakkın numûneleri diye sunduğu şeylerdi ki hepsi de zandan ibarettir." (İbn Bâcce, Risâletü'l-Vedâ) İbn Bâcce'ye göre saâdet, Gazâlî ve İbn Sînâ'nın yardımıyla iyice inanılmaya başlanan sözüm ona müşâhedeler türünden bir şey değildi. Ona göre gerçek saâdet, nazarî aklın derecelerinin en üst noktasına varabilmekti. Öyle bir derece ki, akıl kendi etkinliğini yürütüp öne sürdüklerini güçlendirirken hiçbir maddeye veya algılanabilir objeye (=mahsûse) muhtaç olmuyor, kendine yeterek "müstefâd" sıfatını kazanıyor. Bu akıl tamamen soyuttur. Algı veya hayal gibi hiçbir aracıyı kullanmadan matematiksel olgularla ilişkiye giren matematikçinin aklıdır bu.

Ta başından beri Mağrib ve Endülüs'teki felsefe hareketi Meşrık filozoflarının çizdiği yolu reddetmiştir. Onun varoluş sebebi bu reddir. İbn Bâcce, Fârâbî'nin bilincini yeniden yaşatırken eleştirel bir ruhla mevzûya yaklaşmış, ütopyaya fazla gömülmemiştir. İşte İbn Tufeyl; Hayy b. Yakzan kıssasında büyük üstad İbn Sînâ'nın sözünü ettiği meşrıkî hikmetin sırlarına dokunurken aynı gerçekçi eleştirel ruhla hareket ediyor. Zeki bir üslûpla bu hikmetin doğulu= Harrânî olan aslı ile bağlantısını ortaya koyuyor. Kıssayı bitirirken meşrıkî felsefe ekolünün projesini gerçekleştiremediğini, içine din sokulmuş (=indimaç edilmiş) bir felsefeyi inşa etmekte başarısızlığa uğradığını belirtiyor. Sonra kendini dayatan gerçeği açıkça söylüyor; hedefte buluşsalar dahi din ve felsefeden her birinin kendine özgü apayrı bir yolu vardır. Fakihlerin otoritesi

ve onların ardında bulunan muhâfazakâr güçlerin nüfuzu topluma hep egemen olmuştur. Aklın otoritesi ve onun ardında yükselen ilerlemeci güçlerin nüfuzu hala ayaklarını sağlam bir şekilde yere basamamaktadır. Doğudaki felsefî deneyimden çıkarılacak dersler aklın otoritesinin önünde apaçık örnekler halinde durmaktadır. Konum o konum değildir. O halde iflas etmiş bir tecrübeyi tekrarlamak "hikmetli" bir iş olamaz. Burada, Mağrib ve Endülüst'e güncel gerçeklik kendini dayatmaktadır herşeye. Bu iki ülke ta baştan beri doğudaki hilafet devletinden ayrı bir gündem ve gerçekliği yaşayarak otorite birliği (=halifenin otoritesi) problematiğinden uzak kalmışlar, devletin devamlılığı (=hilafet devleti) sorununa da yabancı olmuşlardır. Hayır, dindeki numûneler kesinlikle felsefede yoktur. O halde birini diğerinin içine sokmaya imkân da yoktur. Felsefeye düşen ve yapılması mümkün olan görev din ile felsefe arasındaki ilişkinin yeniden biçimlendirilmesidir. Böylece hikmet, şeriatın dostu ve süt kardeşi olacaktır. Din de felsefede fıtrat itibarıyla birbirlerinin dostu, cevher bakımından da birbirlerinin sevgilisidirler. Niçin olmasın ki? Onlardan her biri haktır, hak hakka zıt olamaz, bilâkis hak hakka uyar, biri ötekinin kanıtı ve şahidi olur.

Bu yönteme dair yepyeni bir sözdür: İbn Rüşd orijinal felsefî söylemini bu prensip üzerine inşa etmiştir. Oysa meşrık filozofları felsefî söylemlerini "gâib-in şâhide kıyası" prensibine dayandırmışlardır. Böylece Allahın sıfatlarını insanın sıfatlarına kıyas ettiler. Şehadet âlemini (=görünenler alemini) ölçüt alarak gayb âlemine (=görünmeyenler âlemine) baktılar. Bunu yaparken şeriatın hikmete dönüşmesini istiyorlardı. Onlar yanlış yoldan gittiler, yanlış şeyi hedeflediler. Ettikleri bunca söz, iki durumdan biriyle son buldu; bunların ikisi de fâsitti. Ya şeriatta aslı olmayan bidat bir görüş ortaya çıkıyordu yahut hikmette hata ediliyordu. Bu sözümle hikmet üzerine hatalı yorum yapılışını kastediyorum. Sonunda hem felsefeye hem de dine kötülük ederek; onları birleştirmeyi isterken birbirlerinden iyice ayırdılar.

Hayır, dinîn felsefeye, felsefenin de dine sokulması mümkün değildir. Herbirinin kendine ait öncülleri ve temel prensipleri vardır. Mümkün olan ve yapılması gereken, her birini kendi içinde geliştirmek; aklı dinde mevcut, felsefeyi de dince anlaşılır hâle getirmektir. O zaman her ikisi bizzat hakikate doğru yönelirler, mutlak doğruyu hedef edinirler ve sonsuzlukta mündemiç olurlar. Bu projenin başlangıç noktası, felsefeyi (=en mükemmel felsefe olması itibarıyla Aristo felsefesini) tahrif edilmiş yorumlardan âzâd ederek onu asla döndürmektir. Daha doğrusu Aristo'yu, Aristo'yla okumak ve yorumlamaktır. Şeriatta yapılması gereken de aynı şeydir; kelâmcıların sözlerini bir kenara fırlatmak ve asla dönmek şarttır. "Kur'an'ın bir kısmı bir kısmını tefsir eder"

prensibine dayanılarak "dinî kelime" kendi sınırları içerisinde yeniden inşa edilmelidir. O halde burada da Kur'an'ın Kur'an'la okunup yorumlanması gerekiyor. Biz buna "te'vîl" diyoruz.

İbn Rüşd'ün felsefî söylemi, gerçekçi, eleştirel ve rasyoneldir. İbn Rüşd, bilgiyi ele alış bakımından doğudan; özelde Harran'ın genelde ise Yeni Eflâtunculuk ekollerinin resmîleştirdiği epistemolojik sistemin egemenliğinden kurtulmuş, Fârâbî'nin Medine-i Fâzıla rüyasına, İbn Sînâ'nın Meşrıkî Hikmeti'ne yön veren sosyal ve tarihî faktörlerden âzâd olmuş, din ile felsefe arasındaki ilişkiyi gerçekçi ve rasyonel bir bakışla irdelemeye yönelmiştir. Bu bakış, din ve felsefenin her birinin kimlik ve bağımsızlıklarını muhafaza ediyor; onları tek bir yöne, hakikatı aramaya yöneltiyordu.

Bu, Mağrib ve Endülüs'te Muvahhidler döneminde Arap İslâm düşüncesinin temeyyüz ettiği eleştirel, gerçekçi ve rasyonel söylemden sadece bir bölümdür. Bu söylem, bir yanda Abbâsî ve Fâtimîlerden oluşan Meşrık hilafeti ile, öbür yanda Abbâsî Devleti kurulduğundan beri hilafet otoritesinden çıkmış olan Mağrib ve Endülüs arasında, bazan şiddetlenen bazan sakinleşen siyâsî çatışmanın son tezahürüdür. Siyâsî alandaki sakınım fikrî alanda güçlü bir eleştiriye dönüşmüştür. İbn Rüşd'ün eleştirel gerçekçiliği, İbn Bâcce ve İbn Tufeyl nezdindeki gerçekçiliğin bir uzantısı değil, aynı yöne doğru harekete geçmiş eleştirel bir akımın taç giymesi ve en mükemmel hâle gelmesidir. Bu eğilim, doğunun malını doğuya iade etmek eğilimidir. Fıkıhta İbn Hazm ez-Zâhirî, nahivde İbn Mudâ el-Kurtubî, tevhid (=kelâm) da İbn Tûmert, felsefede ise İbn Rüşd ile öncülerini bulmuş bir eğilimden bahsediyoruz.

Acaba İbn Rüşdçü söylem, realiteye uygun rüyasını gerçekleştirebildi mi?

İlerleme ve atılım rüzgarları, asırlar boyu defalarca yorumlanarak gelişen Rüşdçü söylemle Avrupa tarafına doğru esti. Rasyonel, gerçekçi ve eleştirel olan bu söylemin Mağrib ve Endülüs'te kısaca kendi vatanında en azından bir çiçeğin açmasına vesile olduğunu söyleyebiliriz ki bugüne kadar onun hoş kokusu ve Rüşdçü ruhu aramızda yaşamış, muhafaza edilmiştir. Bu çiçek, İbn Haldun'un Mukaddimesi'dir.

İbn Haldun ilerleme rüzgarının Rum beldelerine doğru estiğini görünce rüya zamanının bittiğine kani olmuştur. Şu halde yapılacak iş, ders çıkarmak amacıyla geçmişi didik didik araştırmaktır. Hakikaten de, İbn Haldun'un Mukaddimesi aklın akla verdiği bir ders, tarihin tarihe sunduğu bir ibrettir. Mukaddime mâziden geleceğe uzanan bir hitaptır.

* * *

Arap İslâm toplumunda felsefenin tarihi, bu toplumun bilincinde yer eden iki lahzanın tarihidir diyebiliriz. Birinci merhale epistemolojik açıdan "sudûr metafiziği" sistemine dayanılarak kurulmuş, ideolojik açıdan da dinin felsefeye sokulması esasına istinad etmiştir. Böylece felsefede beliren azgın idealist ruhanî eğilim, toplumun geleceğe yönelen güçlerini öyle bir rüyayı yaşıyor hâle getirmiştir ki bunun realite de gerçekleştirilmesi imkânsızdır. İkinci merhale, epistemolojik açıdan İbn Hazm ve İbn Tûmert'in eleştirelliğini esas almış; ideolojik açıdan ise dini dünyaya dünyayı da dine sokan tek hilafet devletiyle, var oluşu dahi "dinde birliğin çerçevesi korunmasına rağmen dünyada egemenliğin birden fazla olabileceğini" teyit eden Mağrib ve Endülüs devleti arasındaki siyâsî kavgayı esas almıştır.

İşte müslümanlığın doğu ve batıdaki felsefî düşüncesinin problematiğine ait derin ve geniş boyutlu macera budur. *O halde ister burada, (=batıda) isterse orada (=doğuda) olsun, Arap İslâm toplumunda felsefe, hiçbir zaman yabancı bir meta olmamıştır. Tersine, bu toplumdan çıkmış yine bu topluma dönmüştür. Buranın problem ve acılarını yansıtmış, yine buranın rüya ve emellerini taşımıştır. O halde felsefe, bu toplumun diri vicdanıdır.*

-2-

İslâm felsefî düşüncesinin kendi toplumunun gerçeği ile irtibatlandırılması, bu toplumun bilincinde iki ânı; doğuda ve batıda Arap İslâm uygarlığının yaşadığı iki ayrı merhaleyi ifade eden ideolojik bir söylem olarak ele alınması, onun Yunan düşüncesiyle olan ilişkisi meselesini gündeme getirir. Burada durum, bu ilişkinin varlığı yahut yokluğu ile ilgili değildir. Zaten bunun üzerinde durmak boş söz konuşmaktan başka bir şey olamaz. *Mesele, bu alakanın ne tür bir alaka olduğuna dair yaygın kanaatleri tashih etmek meselesidir.*

Bu sahada ilk çalışmamız olan "Fârâbî'nin siyâsî ve dinî felsefesini okuyuş" esnasında köklü bir prensipten yola çıktık; Fârâbî'yi ancak Fârâbî vasıtasıyla okumaktan bahsediyoruz. Onu sadece onun yazdığı metinlerin verileriyle kayıtladık; onun felsefesini uzaktan yakından ilgilendiren tüm şerh ve te'villeri parantez arasına koyduk. Parantez arasına sokulması imkânsız olan bir şey vardı; o da Yunan felsefesiydi. Özellikle Eflâtun ve Aristo'nun felsefesini kastediyoruz burada. Fârâbî'yi tek başına, kendisiyle yorumlamayı istediğimiz zaman onu bugünkü okuyuşumuzdan tamamen farklı bir şekilde, Yunan felsefesiyle okuyormuş gibi bulduk kendimizi. Birbirimize bu farklılığın nedenini sorduk. Doğal olarak bizim konumumuzla Fârâbî'nin konumu arasındaki fark dikkatimizi çekti. Biz Yunan felsefesini okuyorken onunla bizim aramızda çok geniş bilimsel ve tarihî mesafeler olduğunun farkına varan tarihçiler gibi düşünüyorduk. Bu felsefeyi, -bizim için çok uzak olan geçmişin bir türünü teşkil eden- kendi dönemi vasıtasıyla okumaya

gayret sarfediyorduk. Oysa Fârâbî bu felsefeyi ele alırken bizim takındığımız tarihçi tavrını takınmıyor, aksine ilim ve marifet peşinde koşan öğrenci gibi davranarak bizzat kendi gündemi ve dönemi aracılığı ile okuyordu bunu... O zaman anladık ki bizim anladığımız Yunan felsefesinin hakikati Fârâbî'nin anladığı Yunan felsefesinin hakikatinden tamamen farklıdır. Bize göre Yunan felsefesinin hakikati kendi dönemi ve toplumunun ihtiyacı olan şeylerdi. Ama Fârâbî'ye ve diğer tüm İslâm filozoflarına göre bu felsefenin hakikati, onların peşinde koştukları şeyin ta kendisiydi. O halde bu felsefe onlar için bir nevi yorum anlamına geliyordu ve bu yorumu da kendileri yapıyordu. Sosyal ve fikrî realiteleri gereği mecbur oldukları bu yorum operasyonunun bir benzeri de şudur; modern Arap rönesansının önderlerine göre onsekizinci asır Avrupa liberal düşüncesinin özü ve hakikatı, bu düşüncede aradıkları hürriyet, eşitlik, adalet, demokrasi ve akılcılık gibi kavramlardır. Bu kadarla da kalmaz iş, onlar Avrupa düşüncesinin kavramlarını kendi sosyal, siyâsî ve kültürel ortamlarının yönlendiriciliği ve tesiri altında okumuşlardır. Şüphesiz bizim, 20. asrın son çeyreğinde yaşayan Arapların liberalizme bakışı onların bakışından çok farklıdır. Biz bugün liberalizmde sınıfsal sömürüyü, ideolojik bozukluğu ve emperyalist egemenliği görüyoruz. Biz onların göremediklerini görüyoruz. Onlar da bizim hiç görmediğimiz şeyleri görüyorlardı bu felsefede. Şimdi onları, "Avrupa liberalist düşüncesini çarpıttılar" veya "yanlış anladılar" diye yargılayıp suçlayabilirmiyiz?

Böyle bir tarihsel bakıştan yola çıkarsak, şüphesiz kendimizi oryantalistler ve onların peşinden giden talebelerinin, Arap İslâm felsefesinin oluşumunda "Esulucya" (=Theologia) gibi Aristo'ya isnad edilmiş uydurma kitaplara verdikleri role ve değere yeniden göz atmaya kendimizi mecbur hissedeceğiz. Bu meseleye iki defa parmak bastık; bir keresinde Fârâbî'nin siyâsî ve dinî felsefesini okurken, bir keresinde de İbn Sînâ'nın Meşrıkî felsefesini yorumlarken değindik. Şunu gözlemledik ki Fârâbî, Aristo'nun Theologia'da bulunan çelişkileri meselesini, Eflâtun ile onu uzlaştırmak için ortaya atmıştır. Çelişki "ilk muallimin (=Aristo'nun) görüşlerinin te'vil edilmesi gereği" prensibi üzere çözüme kavuşturulmuştur. Fârâbî'nin hangi sebepten dolayı iki filozofun görüşlerini uzlaştırmaya yöneldiğini ise, yeri geldiğinde ele aldık.

Eflâtun ve Aristo'nun felsefesine Fârâbî'nin verdiği işlevi vermeyen İbn Sînâ "Esûlucya" kitabı hususunda da ayrı bir tavır takınmıştır. Bu kitaptaki eksiklik ve bozukluğa kitabın hakikatını ve özünü keşfettiği için değil, bu metin kendi amaçlarına hizmet etmediği için işaret etmiştir. Kitabı, Aristo'ya ait bir eser olarak kabul etmiş ve yine bu vasfı ile onu şerhetmeye çalışmıştır. Theologia'nın devşirildiği "dokuzluklar kitabı"nın* sahibi Plotinus'un öne sürdüklerinden daha da ötesine Meşrıkî felsefesiyle giden İbn Sînâ, Theologia'yı

* Enneadlar olarak bilinen makaleler. (çev.)

şerhederken birçok yerde "meşrıkîlerin görüşleri" tamlamasını kullanmıştır; ki böylelikle "Meşrıkî Hikmet" adına onların bakışını da savunmuştur.

O halde mesele Theologia kitabının Fârâbî ve İbn Sînâ tarafından farklı okumalarla ele alınmasıyla ilgilidir. Fârâbî'nin okuyuşu, Theologia'yı Aristo'ya yakın ve layık kılmaya çalışır. İbn Sînâ'nın okuyuşu ise kitabı Aristo'dan hatta Plotinus'tan dahi uzaklaştırarak bir savunu aracı haline getirir. Böylece, "Bu kitap, hakiki Aristo'nun Araplardan gizli kalmasının sebebidir." diyen yaygın görüşün yanlışlığı ortaya çıkıyor. Aslında Theologia kitabı İslâm filozoflarını Aristo konusunda zannedildiği kadar da yönlendirici olmamıştır. Aksine bu kitabı, "Aristo'da aradıkları ve istedikleri şeyi onda bulacak bir tarzda" okumuşlar ve işlemişlerdir.

Doğuda durum böyleydi. Mağrib ve Endülüs'e gelince buradaki filozoflar Theologia'ya kesinlikle ihtiyaç duymadılar. Ancak bu kitabın uydurma (=apokrif) olduğunu belgeleriyle gördükleri için değil, bu kitaba ihtiyaç duymadıkları için böyle yaptılar. Sadece apokrif kitaplardan değil, daha önce Aristo metinlerine dair doğrudan didaktik telif veya ansiklopedik tarzda ne kadar okuyuş ve yorumlayış varsa hepsinden de kendilerini müstağnî gördüler. Hiçbirisine ihtiyaçları yoktu. Hatta İbn Rüşd, Aristo'yu şerhederken şerhettiğinden daha da ileri bir düzeye çıkmış, metnin sahibinin söyleyemediği şeyleri söyler hâle gelmiştir. Böylece Aristoculuğu aşmış veya -en azından- Aristoculuğu kendini aşacak bir düzeye getirmiştir.

* * *

Kitabımızın ihtiva ettiği incelemelerde ayrıntıları ile savunduğumuz bazı tezleri bu girişte kısaca yeniden gözden geçirmemizin amacı "yaygın görüşün yanlışlığına" parmak basmaktır. Bu görüş Arap İslâm felsefesini, çağdaş felsefî düşüncenin Yunan felsefesini tarttığı terazi ile tartmaktadır. Bu görüş asla tarihselliğe uygun değildir ve Avrupamerkezciliği üzerine kurulan bir görüştür. Uyruğu, kaynağı ve muhtevası itibarıyla Avrupaî olan çağdaş felsefî düşünce, tıpkı bizim gibi Yunan felsefesini tarihî bakımdan bitmiş, "ne şimdi ne de gelecek göz önüne alınmadan okunan bir felsefe olarak" görür. Oysa İslâm felsefî düşüncesinin tarihi, o felsefeyi tanıma ile başlamıştı. Modern Avrupa felsefesinin tarihe girişi, Yunan'nın felsefî dairesinden çıkmakla mümkün olmuştu. İslâm felsefesi tarihe Yunan'nın felsefî dairesi ile girdiğine göre, onun hakkında hüküm verirken ötekine baktığımız gibi bakmamız doğru olur mu?

-3-

İnsan düşüncesinde mazi ile hal, hal ile müstakbel arasındaki diyalog, hiç bitmeden sürer gider. Teorik alanda mazinin problemlerini çözmek, pratik alanda hal ile müstakbelin problemlerinin ortaya konulması demektir. Biz atalarımızın Yunan felsefesiyle olan ilişkilerine bir tanım koyuyoruz ama atalarımızın felsefesi; daha doğrusu Arap İslâm felsefesi ile olan ilişkimizi nasıl tanımlayacak, nasıl belirleyeceğiz?

Şüphesiz bu soru bizi girişimizin başlangıcında esas aldığımız temel probleme götürecek. Evet, kültürel mirasımıza uygun ilişki tarzını araştırma probleminden bahsediyoruz. Girişin birinci bölümünde bu problemi yöntem ve bakış düzeyinde irdelemiştik. Kültürel mirasımızla ilgili inşa edeceğimiz anlayışın seviyesi ve niteliği ne olmalıydı, bundan bahsettik. Şimdi ise bize bu mirası teorik uygulama düzeyinde irdelemenin boyutlarıyla ilgili düşüncemizi yeniden şekillendirmek görevi düşüyor. Bu mirasın şu anki fikrî hayatımızda yerine getireceği fonksiyonun boyutları nelerdir? Bu hususta yeniden düşünmeliyiz.

İki tarafın birbiriyle irtibatlı olduğunu söylemek malûmu ilâm kabilinden olur; fikrî mirasımıza dair kendimiz için inşa ettiğimiz anlayışın türü, bu mirasa nasıl bir fonksiyon yükleyeceğimizle doğrudan ilişkilidir. Nasıl bir anlayışa sahip olacağımızı belirleyen kıstas, bu mirasa verdiğimiz yorum ve yüklediğimiz görevden doğacaktır. Aynı şekilde, ona verdiğimiz fonksiyon, kuracağımız anlayışın türünü de belirleyecektir. Ama şunu da söylemek gerekiyor ki, arzu ettiğimiz "fonksiyonelleştirme" operasyonunda hiçbir zaman aşamayacağımız sınırlar vardır. Çünkü felsefî mirasımızın şu anki fikrî hayatımızda foksiyonel hâle getirebileceğimiz kısımları, tümü değil süzülüp artakalan kısmı olacaktır. Bu problem etrafında düşünüp araştırma yapalım ve soralım; Arap İslâm felsefesinden geriye ne çökelecek?

* * *

Problemlerin karmaşık ve çözümsüz hâle gelişinde hiçbir faktör "yanlış algılanış" gibi etkili olamaz. Fikrî mirasla ilişkinin nasıl olacağı mevzûu hâlâ modern Arap düşüncesinin problematiğinin temel belirleyicilerinden biri oluyorsa, bu düşünce bu problematiğin sınırlarını aşamayacaktır. Çünkü problematik çerçevesinde yöneldiği sorunları yanlış ortaya koyuyor ve hatalı algılıyor.

"Yazma ve basma eserlerin; kısaca geçmişin bize takdim ettiği te'viller, münakaşalar, hatıralar ve mâlûmat olmak üzere bir bütün olan kültür mirasından gerekeni bırakır, gerekeni alırız." şeklindeki yaklaşım hem tarihsel-

likten uzak hem de subjektif bir yaklaşımdır. Çünkü kültür mirası, tarihin dışında bir defaya mahsus olmak üzere üretilmiş bir meta değildir. Bilâkis tarihten bir kesit, bir seyyal fikir, muayyen gelişim safhalarıyla sürekli umut veren, ileriye dönük emeller taşıyan bir olgudur. Ayrıca kültür mirasının, "bir bölümü diğer bölümünü geçersiz kılan veya tamamlayan arka arkaya dönemler ve ânlar" olduğunu söyleyebiliriz. Realiteyi yansıtan, yorumlayan olumlu yahut olumsuz; yaşanan gerçeklere tesir eden fikir dönemleridir kültür mirası. Dolayısıyla kültür mirası ile olan ilişkinin -pratik olabilmesi için- iki düzeyde yürütülmesi gerekir. Birincisi anlama merhalesi, ikincisi fonksiyonel hâle getirip meyve alabilme merhalesidir. Birinci merhalede tüm eğilimleri tarihî dönemleri ve akımlarıyla kültür mirasımızı bir bütün olarak kucaklamaya gayret etmeliyiz. Fonksiyonelleştirme merhalesine gelince, ilerlemenin ulaştığı en yüksek safhaya daha hızlı yönelebilmemiz için gerekli olanı yapmalıyız. Tutar da Mu'tezile, Şîa, Havâric ve Eş'arîler'den sonra da filozoflardan alınması mümkün dediğimiz sözleri ve görüşleri araştırmaya kalkarsak yaptığımız iş tarihîliğe uygun olmaz; boş ve anlamsız halkalar üretmekten başka bir işe yaramaz. *Çünkü bizim kastettiğimiz ve bugünün insanları olarak ilişki kurabileceğimiz kültür mirası, atalarımızın yaşadığı ve kitapların muhafaza ettiği kültür mirası değil, bilâkis bundan süzülüp hâl-i hazırdaki uğraşılarımıza uygun, bizimle yaşamaya müsâit, gelecekte de bizle olabilmesi için gerekli gelişim ve yeterlilik sıfatlarına sahip olan kısımdır. Biz kültür mirasından bahsederken işte bu kısmı kastediyoruz. Asâletin (= orijinalite) anlamı da bu olsa gerektir.*

O halde şu soruyu tekrar sorabiliriz, bize kültür mirasımızdan ne süzülebilir?

Az önce felsefî birikimimizi oluşturan temel dinamiklerden bahsetmiştik. Artık bu soruya gerekli izahat ile cevap vermek hiç de zor olmayacaktır. "felsefî mirasımızı oluşturan dinamikler" derken bu birikimin bilgi muhtevası ile ideolojik içeriği arasında ayırım yapmaya gösterdiğimiz özeni kastediyoruz. *İslâm felsefesinde, hatta modern dönem öncesi tüm felsefelerde bilgisel muhteva, yeniden dirilmeye müsait olmayan ölü bir bilgi dokümanı olmaktan öteye geçmez çoğunlukla... Fakat ideolojik içeriğe gelince durum farklılık arzetmektedir. İdeolojik içeriğin bir tür ikinci bir yaşamı vardır ki ne kadar zaman geçse de muhtelif şekillerde bu yaşam sürer.* Hangi felsefe olursa olsun bilgisel muhteva tek bir hayatı yaşar, öldüğü zaman bir kere ölür bir daha yaşayıp tekrar ölmez. O halde onun için ikinci bir yaşam söz konusu değildir. Ortaçağ filozoflarıyla beraber İslâm filozofları da felsefelerini Aristo'nun fiziği üzerine kurdular, (=Tabîiyyâtı Aristo) Modern bilimin doğuşuyla bu felsefelerin tümünde bilgisel muhteva öldü. Descartes, felsefesini Galileo fiziği üzerine inşâ etti hatta bunu geliştirdi bile... Nihayet, Kant'ın felsefesini üzerine tesis ettiği Newton fiziğinin gelişiyle Dekartçılığın bilgisel

muhtevası de sona erdi. Bir öncekine son vererek gelen bu felsefe, kemmiyet ve izâfiyet teorilerinin zuhuruyla bitiş sinyâlleri vermiştir. Bilgisel muhteva bilimdir; bilimin tarihi vardır. Bachelard'ın da dediği gibi, bilimin tarihi, hatalarının tarihi demektir. Bu yüzdendir ki her felsefede bilgisel muhteva, öldüğünda ebedîyen ölür. *Çünkü bilgi muhtevası, tarihe girdiğinde artık bir hata olarak girer, ölür; safdışı olur ve bir daha da onu diriltmek mümkün olmaz. Çünkü hatanın tarihi yoktur.*

Ama felsefenin ideolojik içeriğine gelince durum tamamen farklıdır; İdeolojik içerik ideolojidir. İdeolojinin zamanı ise daima "gelecek"tir. O hâl-i hazırda bile -rüya şeklinde de olsa- hep geleceğini yaşar. Rüya, doğası itibarıyla zaman sınırlarını tanımaz. Mekânı da tanımaz. Oysa, zamanı şimdi olan ve şimdiyi yaşayan bilim böyle değildir. Çünkü bilim, zamanın gadrine uğrayınca kendini geçersiz kılar, tâ ki yeni bir "şimdi"yi yaşayabilsin, yenilenebilsin. Bu yüzden biz şu anda yirminci asrın çocukları olarak kendimizi, çok önceleri yaşamış filozofların ideolojik beklenti ve arzularıyla dolu buluyor, onlarla ilişki kurabiliyoruz. Fakat bu filozofların felsefelerinde kullandıkları bilgisel doküman ile iletişim kuramıyoruz. Hatta kullandıkları bilgisel doküman onlarla bizim aramızda kurulacak ideolojik ve felsefî köprüyü dahi bozuyor, bize sıkıntı veriyor.

Prensip itibariyle böyle yapmalıyız; bize düşen, ideolojik içeriği araştırıp analize tâbi tutmaktır. Böylece bilginin ölümüyle biten kısımlar ile bitmeyip ikinci bir hayatı yaşayan kısımları anlayalım. Daha önce, ideolojinin zamanı müstakbeldir demiştik. Bu müstakbeli de tırnak içine koymuştuk. Şimdi bu tırnakları kaldıralım; ideolojinin yaşadığı müstakbel tek değildir. *Öyle ideolojiler vardır ki müstakbelini (=rüyasını) hep mâzide yaşar. Öyle ideolojiler de vardır ki müstakbelini hep gelecekte yaşar. İşte sadece bu ikinci tür ideolojiler ikinci bir hayat yaşayabilirler. Çünkü böyle bir ideoloji, zaten yaşamaya doğru yönelen güçlü bir arzu[illegible] hayat yönüne atılmış bir adımdır.*

İki türü nasıl birbirinden ayırtedeceğiz? Burada yine tarihsellik bilincini kuşanarak "tarihe uygun bakış silahıyla donanmamız" gerekmektedir. Kültür mirası tarihten bir bölümdür; tarihî oluşumdan bir kesittir. Daha önce bilgisel muhtevanın değil sadece ideolojik içeriğin bir tarihi olacağını belirtmiştik. Çünkü ideolojik içerik toplumun gelişimine doğrudan etki eder, önayak olur, düşünce alanında da genel oluşuma etki eder. Zaten düşünce, ideolojik muhtevanın etki ve atılımıyla özel bir oluşum süreci yaşamaktadır. Daha doğrusu, biri diğerini geçersiz kılan ânlar ve dönemler yaşanır. *Müstakbelini geçmişte arayan ve yaşayan bir ideoloji, mensûp olduğu düşünceye ait oluşum sürecinin geçersiz*

kaldığı dönemlerden birini yaşamak isteyen ideolojidir. Oysa müstakbelini ileride, gelecekte arayan ideoloji ise, oluşum sürecinin henüz geçersiz kalmadığı ânı yada ânları yaşayan, yaşamaya devam eden ideolojidir.

Bu açıklamalar ışığında felsefî birikimimize baktığımız zaman ondan hangi şeylerin süzülebileceğini anlamak bize zor gelmeyecektir. Nihâî bir şekilde bu birikimdeki bilgisel muhtevayı uzağa koyduk, bir kenara bıraktık. Şimdi kültür mirasımızın ideolojik mazmûnunun nasıl oluştuğuna bakalım. Bu oluşumda iki lahza (=dönem) arasını ayırmıştık; bunlardan biri diğerini geçersiz kılmış, ondan kopmuştur. Birinci lahza Fârâbî'nin rüyası safhasıdır ki İbn Sînâ bunu yaşamıştır. İkinci lahza İbn Bâcce'nin rüyası safhasıdır ki İbn Rüşd bunu geliştirmiştir. O halde kültür mirasımızdan süzülüp arta kalan kısım kesinlikle birinci lahzaya ait şeyler olmamalıdır. Çünkü ikinci lahza tarihi olarak birinciyi geçersiz kılmıştır. Tarih de bunu te'yit etmektedir. İbn Rüşd'den sonra dahi İbn Sînâ'nın lahzasını yaşamış veya yaşıyor olan tüm düşünürlerin bu tarih dışı kalan fikrî yaşamları ya bitmektedir yahut bitmiştir. Somut bir örnek olarak biz Araplar İbn Rüşd'den sonra hayatımızı tarihin dışında (=donukluk ve çöküntü ile) bitirdik. Zira Gazâlî'nin İbn Sinâ'yı "İslâm"a sokmasından sonra habire İbn Sînâ'nın lahzasına yapıştık. Avrupalılar ise bizim safdışı kaldığımız tarihi yaşadılar. Çünkü onlar bizden İbn Rüşd'ü alıp onun lahzasını yaşadılar ve hâlâ da böyle yapmaktadırlar.

Felsefî türâsımızdan süzülen, daha doğrusu bizimle beraber çağımızda yaşayabilmeye uygun ve müsâit olan lahza, sadece ve sadece İbn Rüşdçü lahzadır. Şimdi İbn Rüşdçülükten süzülüp kalan, çağdaş fikrî yaşamımızda fonksiyonel hâle gelmeye elverişli olan unsurlara bakalım. Bunları şu noktalarda özetleyebiliriz.

1. İbn Rüşdçülüğü, tarihe müdahil kılan ve çağını yaşıyor hâle getiren şey bize göre İbn Sînâcılıkla tam olarak bağlantısının kesilmesidir. İbn Sînâ'nın meşrıkî felsefesini kendine layık bulan Gazâlî'nin ve daha sonra bu felsefeyi başka bir formda benimseyip sahip çıkan Sühreverdî'nin de yaydığı İbn Sînâcılık; İbn Rüşd tarafından terk edilmiş, ikisi arasında tam bir kopukluk vuku bulmuştur. İslâmın orijinalitesine, Araplık yönüne bağlı kalan fakihler ve alimler nezdinde tasavuf daima reddedilen bir fenomen olarak kalmıştır. Çünkü onlar tasavvufta kolaylık ve fıtrat temeline dayalı İslâm diniyle çelişen, İran'dan gelmiş yabancı ögeler buluyorlardı. İbn Sînâ, putperest Harran ekolünün sudur teorisine dayalı metafizik sistemini yeniden inşâ edip, bir de bunu İslâm cilasıyla kaplayınca, Gazâlî; Aristo felsefesine alternatif bir sistemmiş gibi takdim etmek için İbn Sînâ'dan bu cilalı malzemeyi kaptı. Gazâlî, Eş'arî mezhebini benimsediği için İbn Sînâ'nın malı (=meşrıkî felsefesi) sünnî

tasavvuf adına yayıldı Oysa bu tamamlama kendi içinde tutarsız bir ifadedir. Resûlullahın sünneti kesinlikle tasavvufu tanımamıştır. Peygamberimiz mutasavvıf değil, tüm meşrû vesilelerle hayatı yaşayan ve yöneten biriydi. Resûlullah döneminde İslâmın sınırlarını çizdiği meşrûiyyet, karanlık ve gaybî bir şey değildi. Son derece gerçekçi, rasyonel ve realiteye uygun bir meşrûiyyetti. Kur'an'ın söylemi akıl söylemidir. Ne derseniz deyin, ne gnostik ne de işrâkî bir söylem olamaz!

İbn Rüşd, İbn Sînâcılıkla tam bir kopma sağlamıştı. İlle de "almak" kelimesi kullanılacaksa, gelin biz de İbn Rüşd'den bu kopuşu "alalım", İbn Sînâ'nın meşrıkî ruhundan nihâî ve tam bir şekilde kopalım; bu felsefenin keskin bir karşıtı olarak savaşa dalalım.

2. İbn Rüşd sadece İbn Sînâ'nın gnostik ruhundan değil, onun din ve felsefe arasındaki ilişkiyi incelerken kullandığı yönteminden de kopmuştur. İbn Rüşd, kelâmcıların, akıl ile nakil arasını uzlaştırma meselesindeki yöntemlerini reddetmiş; *dinî felsefenin içine, felsefeyi de dinin içine sokmayı hedefleyen filozofların üslûbuna da karşı çıkmıştır.*

Niçin?

— Çünkü kelâmcılar parçacı ve deneyci olan akıllarını din hususunda hakem sayıyorlardı. Kendileri için din hususunda oluşturdukları anlayışı, aynı yöntemle akıl hususunda da hakem kabul ediyorlardı. Tuttular, gayb âlemini şehadet âlemine kıyas ederek bidat çıkardılar; yetmiyormuş gibi şehadet âlemini, "gayb âlemiyle kıyaslamaya elverişli hâle getirecek bir içerikte" sundular. Gerçeği çarpıttılar, aklı daralttılar.

— Çünkü filozoflar bilimi din hususunda hakem kabul ediyorlardı. Daha önce de söylediğimiz gibi onların dönemlerinde ilim Yunan'dan intikal etmiş metafizik bilgi dokümanıydı. Din mevzûunda kendileri için oluşturdukları anlayışla bilimi kayıtlamaya, sınırlamaya çalıştılar, ilmi kendi anlayış derecelerine indirdiler, ama anlayış derecelerini ilimle beraber geliştirmediler.

İbn Rüşd din ile ilim ve din ile felsefe arasındaki bu tür bir ilişkiden tamamen kopmuştur. *Tekrar söylüyorum; ille de "almak" kelimesi kullanılacaksa, gelin bu kopuşu biz de alıp paylaşalım. Dinî bilimle yorumlamaya, ille de bilimle ilgili kılmaya çalışmayalım. Çünkü bilim değişiyor, çelişiyor, sürekli kendinî ilgâ ediyor. Yine aynı sebepten ötürü bilimi de dinle kayıtlamaktan kaçınalım. Bilim kendi dışından gelecek hiçbir kayda muhtaç değildir.*

Çünkü zaten kendi kayıtlarını kendisi yaratmaktadır.

3. İbn Rüşd sadece kopmayı sağlamakla kalmadı, alternatifi de sundu. Şu anda kullandığımız anlamıyla "kopuş", ancak yeni bir alternatif aracılığı ile bir temele oturabilirdi. Kadîm olanı reddeden, onun yerine gelen alternatif neydi? İbn Rüşd'ün din ile felsefe arasındaki ilişki mevzûunda sunduğu alternatif, felsefî türâsımızla çağdaş evrensel düşünce arasında kurulacak ilişki için kullanımımıza uygun bir alternatiftir. Bize, aradığımız orijinallik ve çağdaşlığı temin edecek şekilde fonksiyonel hâle getireceğimiz bir alternatifdir bu. İbn Rüşd, dini, kendi içinden kendi verileri aracılığı ile; felsefeyi de aynı şekilde kendi içinden kendi önermeleri ve gâyeleri vasıtasıyla anlama ilkesine çağırdı. Ona göre dinde ıslahat, felsefede yenilik ancak bu yolla yapılabilirdi. Biz de ondan bu yöntemi alalım. Gelin, bir yanda kültür mirasımızla kurduğumuz ilişkide diğer yanda -İbn Rüşd için Yunan felsefesi ne ise bizim için de çağdaş evrensel düşünce o olduğuna göre- çağdaş felsefeyle kurduğumuz ilişkide bu yöntemden faydalanarak tecdit binamızı kuralım. Fikrî birikimimize yaklaşırken onu kendi içinden anlamaya çalışmalı, çağdaş düşünceyi çözmeye çalışırken de aynı prensibe dayanmalıyız. İki tarafta da objektif bir bilimsel yöntemi kendimize temel edinirsek hem bizde özgün olan şeyin modernleşmesi hem de modernleşmemizin özgün olabilmesi yönünde; iki felsefenin birbiriyle bağlantı kurabilmesi hususunda ciddi adımlar atmış oluruz. İbn Rüşd, "diğer", "başka", "dışarıdaki" ile kurulacak ilişkinin nasıl olacağı sorusunu daha önce ortaya atmıştır. Bu diğer olgusu bizim için günümüzde çağdaşlıktır (İbn Rüşd'e göre ise bu, antik filozoflar ve ilim ehli, yani Yunanlılardı). İbn Rüşd bu meseleyi bilimsel bir şekilde incelemiş, bize onun attığı adımları tamamlamak düşmüştür; en çok buna muhtacız. İbn Rüşd "diğerleri" ile ilgili düşüncesinde, vasıta ile döküman arasını ayırmıştır. Kısaca, yöntemle teori arasında fark olduğunu belirtmiştir diyebiliriz. Yöntem hususunda şöyle demekte: "Artık âşikâr olduğu üzere bize düşen, mevzûmuz (=varlıklara akılla bakabilmek, mevcûdâta bakışta akla itibar etmek) hususunda bizden öncekilerin söylediklerinden faydalanmaktır. Bizim gayrımız, diğerimiz, bizden başkaları olan bu kimseler din bakımından bizimle müşterek olsalar da olmasalar da farketmez. Çünkü alet, (=burada bıçağı kastetmektedir, konu gereği) arınma ve kurban için sıhhatli olarak kullanılabiliyorsa; kurbanın sıhhati hususunda o aletin bize ortak olan birine ait olup olmaması önemli değildir. Kurban için gerekli sıhhat şartları mevcut olduktan sonra bıçakla ilgili durum böyledir. Ben, bizimle müşterek olmayan derken İslâm dininden önce bu meselelere nazar eden, bunlar hakkında fikir yürüten antik bilginleri kastediyorum. Durum böyle olduğuna, aklî ölçütler (=mantık ve yöntem) meselesinde gereken düşünce ve araştırma antik bilginler tarafından en iyi şekilde yapıldığına göre, bize düşen ellerimizi onların kitaplarına uzatmamız; söyledikleri şeylere bakmamızdır.

Eğer doğru söylemişlerse bunu onlardan alırız. Söyledikleri arası da doğru olmyanlar varsa uyarır, dikkat çekeriz."

Alet yani yöntem meselesinde böyle konuşuyor İbn Rüşd. Aleti taklitçiler olarak değil araştırıcı ve gerektiğinde uyarıcılar olarak alıyoruz. Fakat malzemeye daha doğrusu teorik malzemeye gelince, bunu bizzat kendimiz kendi ellerimizle, kendimiz için kurmalıyız: "Burhânî ölçütleri bilme tekniğinden elde ettiğimiz yönteme dayanarak varlıklarla ilgili araştırmaya başlamalıyız." Ama bizden önce geçen "diğerlerinin" tecrübelerini yeniden yaşamamız, onların keşfetriklerini tekrar keşfetmeye çalışmamız mümkün ve akıl kârı olmadığı için; "Bizden öncekilerin varlıklar âlemine nasıl baktığını, burhânın şartlarına riayet ederek gözden geçirmemiz gerekmektedir. Bu meyanda söylediklerine ve kitaplarında ispat ettikleri şeylere bakmalıyız. Bunlardan doğruya muvafık olanları kabul eder, bu muvâfakattan ötürü sevinir ve onlara teşekkür ederiz Doğruya muvâfık olmayanları gördüğümüzde bu mevzûlara dikkat çeker, bunlardan sakındırır ve onları mazûr görürüz." (Faslû'l-Makâl)

İşte İbn Rüşd bilginin evrenselliği ve tarihe uygunluğuna dair bu diri bilinçle, çağının bilimlerini teşkil eden antik bilimlerle nasıl bir ilişki kurulacağını izah etmiş, bu husustaki yöntemi tayin etmiştir. Hakikaten ilham verici bir yöntemdir bu... Biz de kültür mirasımız ve çağdaş evrensel düşünce ile kuracağımız ilişkide bu yöntemi yeniden fonksiyonelleştirebiliriz ama kültür mirasımız ve evrensel düşüncede genel ile özel olanın arasını ayırmak prensibine dayanmak şartıyla. "Genel olan", bize özgü olan şeyin yeniden inşâsı için kullanımımıza elverişli olan demektir. "Özel olan" ise kendi dönemiyle kayıtlı, kendi sahipleriyle sınırlı olan demektir ki onu şöyle bir tanır, bu tanışıklık vasıtasıyla tecrübe ve görüşlerimizi zenginleştiririz.

* * *

İbn Rüşd'ün felsefesinden süzülebilecek ve hâl-i hazırdaki sorunlarımız için kullanımımıza elverişli olacak unsurlar, işte bunlardır.

Bunları tek kelimeyle, "Rüşd'çü felsefenin ruhu" diye özetleyebilirz. Biz Rüşdçü ruhun yeniden inşâsına davet ederken, Fransızların Descartes ruhunu düşüncelerinde taşıdıkları gibi; ileriye dönük emellerimizde ve tüm fikriyâtımızda Rüşdçü ruh egemen olsun demek istemiyoruz. Aynı şekilde İngilizlerin, Locke ve Hume tarafından inşâ edilen deneycilik ruhunu benimsedikleri gibi biz de Rüşdçülüğü benimseyelim demiyoruz. Hakikat şu ki biz, Fransada Dekartçılıktan İngiltere'de Locke ve Hume'un deneyciliğinden ne kaldı diye

sorduğumuzda verilen cevap; Fransa için Dekartçılık ruhu İngiltere için ise deneycilik ruhudur. Bu sözle her ikisinin de özel ve kalıcı yanlarını ifade etmiş oluruz. Gelin biz de kendi husûsîlik ve özgünlüğümüzü; bizden sâdır olan, bize dönük ve aynı zamanda bizden uzak olmayan esaslar üzerine inşâ edelim. *Rüşdçülük ruhunu çağımız kabul eder, zira; a) rasyonellik b) gerçekçilik, c) bedîhiyâta bakış ve d) eleştiri geleneği açısından Rüşdçülük, asrın ruhuyla çakışmakta onunla aynı mecrada yürümektedir. İbn Sînâ'nın gnostik, karanlık ve meşrıkî diye vasfedeceğimiz felsefî ruhundan tam olarak kopmayı sadece Rüşdçü ruh başarmıştır.*

Avrupa kültürel birikimiyle olan bağı, kendi Arap-İslâm kültürel birikimiyle olan bağından çok daha kuvvetli olan bazı aydınlar, "liberal bir dönem yaşamaksızın liberalizmin veri ve kazançlarının çağdaş Arap düşüncesi tarafından anlaşılması mümkün mü?" sorusunu ortaya atmışlardır. Onlar liberalizm derken, onyedi ve onsekizinci asırlarda oluşan ve Avrupa'nın genç burjuva sınıfı tarafından feodal düzen ve fikirlere karşı mücadelede araç olarak kullanılan düşünce sistemini kastediyorlar. Abdullah Uravî, Zeki Necib Mahmud, Mâcid Fahri ve benzerlerinin problematiği budur. Bazıları meseleyi Descartasçı Fransız gözlüğüyle ele alıyor, bazıları deneyci, pozitivist Anglosaksonvârî bir tarzda meseleye yaklaşıyor. Bu tür farklılıklar, onların fikrî ve kültürel bakışlarını etkileyen, onlara kaynaklık eden Avrupa felsefesinin nev'ine göre değişiyor. Modern Batı felsefesinin hangi çeşidine meyyal iseler o açıdan bakıyorlar.

Biz inanıyoruz ki meseleyi böyle ele almak, böyle ortaya koymak tamamen yanlış bir yaklaşımdır. Çünkü Araplardan Avrupa liberalizmini kapsamlı bir biçimde anlamaları isteniyorsa, bu talep, onların kendi bilinçleri ve birikimlerine dil, ölçüt ve problematik açılarından tamamen yabancı bir düşünce mirasına adım atmaları anlamına gelmektedir. Kaldı ki bu yabancı düşünce mirası onların tarihlerinden bir bölüm de değildir. Halklar bilinçlerini yeniden diriltmek istiyorlarsa bu ancak kendi düşünce miraslarına yeniden yaklaşmalarıyla mümkün olur. Evrensel kültürün genel insanî boyutuna gelince halklar bunu kendi kültürel birikimlerinin dışında değil, içinde yaşarlar...

Ele aldığımız problematiğin doğru teşhis edilebilmesi için bize göre soru şöyle sorulmalıdır: Çağdaş Arap düşüncesinin kendi kültüründeki liberalist ve rasyonalist yönleri kapsamlı bir biçimde anlaması ve yeniden diriltmesi nasıl mümkün olur? Kültür mirasımızdaki bu ögeleri daha önce kanalize edildiği doğrultuda; "feodalizmle savaş" "gnostizmi reddediş", "yanlış tevekküle karşı duruş" doğrultusunda yeniden fonksiyonel hâle getirmemiz mümkün müdür? Bu ögelerin, akıl ve adalet şehrinin inşâsında;

demokratik, sosyalist ve özgür Arap şehrinin sağlam bir biçimde kurulmasında ne gibi etkisi olabilir?

Biz burada dar bir ırkçı eğilim yahut evrensel beşerî kültürün kazançlarının küçümsenmesi sadedinde konuşmuyoruz. Ama inanıyoruz ki bu kazanç ve verileri kendi problemlerimizde bilimsel ve orijinal bir şekilde kullanmadıkça bunlar bize yabancı kalacaktır. Oysa böyle bir kullanım her şeyden önce sözkonusu kazanç ve değerlerin kendi düşüncemizde inşâ edilmesini gerektirmektedir. Bu inşâ işlemi ise o değerlerin kendi düşünce mirasımızdaki yakın veya benzer yönleriyle mukayese edilmesi yoluyla gerçekleşir. Yine burada tüm alanlarda olduğu gibi, tarih mantığına uygun ve bilinçli bir bakışla donanmamız gerekmektedir. Kendi müstakbelimizi başkasının mâzisinde veya hâlinde aramayalım, okumayalım! Gelin bu müstakbeli kendi gerçeğimizin verilerinden, kendi tarihimizin husûsiyetinden ve kendi kimliğimizin dayanak noktalarından yola çıkarak kurmak emelini taşıyalım.

* * *

İşte felsefî birikimimizin mühim yönlerine ilişkin daha önce sunduğumuz yanlış okuyuş ve biçimlerinden âzâd olma yolunu gösteren bazı genel teorik çıkarımlarımız bunlardır. Daha önce söylediğimiz gibi, bu okuyuşlar nihâî bir anlam ifade etmemekte, felsefî mirasımız için sunulmuş bir yorum olmaktan öteye gitmemektedirler. Biz yorumumuzun, bir yandan objektif ve tarihe uygun, bir yandan da, hâl-i hazırdaki ilgi ve problemlerimizde kullanılabilir olmasını gözettik. Bu sahada yaptığımız tüm çalışmalardaki arzumuz, tek bir hedefe varabilmektir; düşünce mirasımızı hem kendine hem de bize çağdaş kılacak bir okuyuş... Bu yolda umarım birkaç adım atmışızdır.

Muhammed Âbid
el-Câbiri
ed-Dârû'l-Beydâ,
Ocak 1980
Fas

FÂRÂBÎ'NİN
SİYASİ VE DİNÎ FELSEFESİNE DAİR
YENİ BİR OKUYUŞ
PROJESİ

1. Fârâbî'nin Felsefesini Şuurlu Okumak İçin

Dicle ve Fırat'ın suladığı topraklar üzerinde Bağdat şehrinde büyük filozofumuz Ebû Nasr el-Fârâbî'nin doğumunun 1100'üncü yılı münasebetiyle yaptığımız bu kutlamalar zihnimizi ve bilincimizi Arap İslâm tûrasında yeniden yoğunlaştırmak için bir fırsat niteliği taşımaktadır.[1] Ta ki bu kutlamalar, kültür mirasımızla bağlantıyı yeniden kurmamıza, gelişen bilgimiz ışığında kültür mirasımızı derinlemesine anlamamıza ve araştırma yöntemlerimizi iyileştirmeye vesile olsun.

O halde Fârâbî'nin yürütmeye çalıştığı işi, gerçekleşmesi için çaba gösterdiği projeyi takdir etmeli, şu anki geri kalmış fikrî ve kültürel realitemizi samimi bir tenkitten geçirerek ne Arap İslâm kültür mirasımıza ne de insanlığın kültürel birikimine kendi zamanının Fârâbîsi kadar geniş bir ufuk ve derin bir bakışla yaklaşamadığımızı itiraf etmeliyiz. Büyük filozofumuz hem kendi mevzûu olan Arap İslâm kültür mirasını tam anlamıyla kavramış, hem de çağının gereği olarak araştırma ve gözlemeye imkân bulduğu eski uygarlıkların kültürüne; daha doğrusu insanlık kültürüne de geniş bir ufuk ve derin bir bakışla yaklaşmıştır.

Evet burada Fârâbî'ye ulaşan bilgiler ve bilimlerin hacmiyle-İslâmî yahut gayri İslâmî olsun-bize ulaşan bilgi hacimleri arasında çok büyük bir fark vardır. Hâlâ önümüze ve arkamıza kültür mirası ve bilgi üst üste yığılıyor. Fakat şu iyi bilinmeli ki bu geniş fark sadece rakamsal bir farktır; niteliksel değildir. Bunu bahane ederek atalarımızın bizi bastırışlarını, bizden üstün oluşlarını gizlemeye çalışmayalım. Geniş kavrayışı, derin görüşlülüğü, problemlere cüretle karşı koyuşu ile onların reisi sayılabilecek Fârâbî'yi özellikle örtmeye çalışmayalım. Fârâbî'nin bu güzel özelliklerini o alimlere özgü tevâzuu ve filozoflara özgü hikmeti süslüyordu.

1. Yazar bu çalışmasını 1985 Ekimin'de Bağdat'ta düzenlenen Fârâbî sempozyumunda takdim etmiştir.

Tarihte yaşamış bir şahıs olarak Fârâbî ile aramızda binyüz sene vardır. Oysa bir fikir ve kültür adamı olarak Fârâbî bizden sadece yüz sene eski. Arap düşüncesi bin sene boyunca Fârâbî'nin bakışı dairesinde dönüp durmuştur. Bu bakış İbn Rüşd'le iyice vuzûha kavuşuyor ve yoğunluk kazanıyorken son asırlara doğru zayıflamaya, tahrif edilmeye ve karanlığa gömülmeye başlamıştır; orijinal görüşten geriye hurâfe ve göz boyamadan başka bir şey kalmamıştır. Fârâbî'nin muhayyilesindeki hakiki çerçeveden son derece uzak gölgeler ve belli belirsiz karartılar kalmıştır geriye. Arap düşüncesinin uyanışına ve içinde debelendiği inhiraf, vulgarizasyon, tembellik gibi unsurlardan yavaş yavaş âzâd oluşuna tanık olduğumuz bu son yüzyıla gelince hâlâ bakışımızın durulduğuna, fikrimizin yoğunlaştığına kanaat getiremiyoruz; hâl-i hazırımızı geçmişimize bağlamaya, problemlerimize Fârâbî'nin kendi çağındaki problemlere bakarken sahip olduğu kudret, dikkat ve tevazû ile bakabilmeye tâkatimiz yetiyor diyemiyoruz. İşte bugün benliğimizin derinliklerinde parlak mâzimizden dahi geri kalışımızı, yaşadığımız çağın uygarlığına bilinçli olarak katılım ile kendimiz arasında engel vazifesi gören engelleri hissediyoruz. Öyle bir çağ ki ne zaman ucundan bucağından azıcık tutmak istesek bizden daha bir uzağa kaçıyor; iyice kopuyoruz.

Bizimle mâzimizin parıltısı arasına set çeken korkunç bir boşluk, bir uçurum... Ve bizimle çağımızda yaşamak arasına dikilen sert yokuşlar... Birinciyi nasıl kucaklayacağız ve ikinciyle aramızdaki açığı nasıl kapatacağız?

İşte bugün karşımıza çıkan, kangren haline gelen sorun budur. Arap ulusunun yirminci asırda yaşayan evlatları olarak düşünce ve medeniyetimizin problematiği budur. Kültür mirasımızı irdelemez, Fârâbî'nin düşüncesini yaşadığımız çağın problematiği çerçevesinde incelemezsek hiçbir zaman realitemize ve umutlarımıza karşı samimi olmadığımız ortaya çıkacak, ayrıca kendimizle de barışık olamayacağız. Bizim şu anda paylaştığımız problematik, özünde Fârâbî'nin binyüz sene önce yaşadığı problematiğin uzantısı olma vasfını taşıyor.

Kimbilir belki de tebliğimin girişindeki bu üslûp, büyük filozofumuz, ikinci öğretmenimiz Fârâbî'nin razı olmayacağı duygusal bir renk taşıyor. O öğretmen ki, fikrî çabasının büyük bir bölümünü mantığın Arapçalaştırılması, açımlanması, basitleştirilmesi; gerekli gelişimin sağlanarak Arap zihnine sokulabilmesi için harcamıştır. *Çeşitli felsefî problemlerin ve bilimsel bilginin türlerinin rahatça ifade edilebilir hâle gelmesi için bu şiir ve nutuk dilini geliştirmeye çalışan Fârâbî şu romantik üslubumuza iyi gözle bakmayacaktır.* Ama titizliğe ve mantıkçı keskinliğine sahip olan Fârâbî'den özür dileyerek buradaki duygusal tutumumun sebe-

bini açıklıyorum: Bugün yaşadığımız problematiğin dramatik bir tarzda ortaya konuşu; zihnimizin ve vicdanımızın, Fârâbî'nin çözüm aramaya çalıştığı problematiğe intikal etmesi hususunda etkili olacaktır. Fârâbî de kendine dramatik bir pozisyon seçmişti. O, çağının zevklerinden uzaklaşmayı, profan değerlerden kaçınmayı, kısaca zühdü tercih ederek kendini derin düşünceye ve kitap yazmaya adamış biri konumundaydı. "Ne kazanma ne de barınma derdiyle gönlünü doldurmaz, ya bir su göleti yahut bahçe kanarında derin düşüncelere dalardı." Sanki tek başına toplumunun tüm problemlerini ve çağdaşlarının dertlerini o yüklenmişti. Hatta tek başına kendi döneminde yahut daha önce Arap İslâm uygarlığının göğüs germek zorunda kaldığı ağır kültürel krizin mes'uliyetini omuzlarında hissediyordu.

Bizim nazarımızda Fârâbî'yi doğru dürüst okumak, ancak Fârâbî'nin okuduğunu Fârâbî gibi okumakla mümkündür. Bu sözlerimle şunu kastediyorum; Fârâbî'nin yaşadığı ve sırlarını çözmeye çalıştığı problematiğinin aynısını kendi vicdanımızda ve aklımızda yaşamaya çalışmalıyız. Onun bakışının boyutlarını anlamak ve akıl yürütüş tarzını derinliğiyle kavramak istiyorsak yapacağımız budur. Şu anda öyle bir yöntemsel meseleden bahsediyoruz ki Fârâbî'nin zengin ve girift problematiğine dalmadan önce bu mesele üzerinde biraz durmamız gerekmektedir.

2. Yöntemle İlgili Mülahazalarımız

Günümüzdeki İslâm araştırmaları kaygan bir zemine oturmakta, birbirini tamamlayıp daha derine inmemize elverecek neticelerden yoksun kalmaktadır. Belki de bunun en önemli sebebi, Arap İslâm kültür mirasının özgünlüğünü kabul etmeyen, birliğini parçalayan; tüm yönlerini değil bazılarını ön plana çıkararak onu teneffüs ettiği atmosferden, yaşadığı topraktan ve hakiki çerçevesinden uzak düşüren düşünme ve araştırma yöntemleri arasında bocalıyor olmaktır. Şu anda bu yöntemleri tek tek sunarak eleştirecek değiliz; şu veya bu vasıfla da onları anlatmayacağız. Sadece araştırmamızın çerçeve ve yöntemini izah edebileceğine inandığımız bazı mülâhazalarımıza işaret etmekle yetineceğiz.

Genel olarak araştırmacılar ve özel olarak da oryantalistler Arap İslâm kültürel birikimine, bâhusus bu birikimin felsefî yönüne tamamen batılı ve Avrupalı bir mercekle bakmayı adet haline getirmişlerdir. Bu sözlerimizle, onların Arap İslâm felsefesini, bu felsefenin temel meselelerini mekanik bir tarzda tümüyle yada belirli bir gelişme dönemiyle Yunan felsefesine bağlamak

hususundaki ısrarlı tutumlarını kastediyoruz. Dolayısıyla onların tüm dertleri İslâm filozoflarının şu yahut bu Yunan filozofundan ne aldıklarını açıklamak, naklettikleri düşüncenin keyfiyetini incelemek ve bu nakil esnasıda ne tür bir anlayış tarzına sahip olduklarını araştırmaktır. Bu çabaların tümünden çıkan pratik netice, Arap felsefî düşünce birliğinin oraya buraya saçılmış birbirinden kopuk bölümlere ayrılması ve her bölümün de güya Yunan, İran veyahut Hint "aslına" gönderilmesidir. Bütünden "koparılarak alınmış parça" ile "varsayılan ve gönderme yapılan asıl" arasında kesin bir ayrılık olduğu gözlemlenirse fatura ya anlayıştaki eksikliğe veya nakil esnasındaki hataya yahut bütünün parçalarını birbiriyle uzlaştırma konusundaki rağbete çıkarılır.

Arap İslâm felsefî düşüncesinin parçalarıyla Yunan düşüncesinin parçaları arasında mekanik bir bağlantı kurmaya dayanan bu parçalayıcı yöntem, hem Arap İslâm düşünce mirasına hem de bizzat müsteşrikler nezdinde dahi İslâmî araştırmaların gelişmesine çok zarar vermiştir. Üstelik bu yöntem, bilimsellikten fersah fersah uzaktır. Çünkü çocukça bir fenomenden; ben merkezli olma; kısaca insanın etrafındaki tüm varlıklara tek bir merkezden bakma fenomeninden doğmaktadır. Oryantalistler ve onların izinde yürüyen araştırmacılara nisbetle bu merkez, Batı uygarlığı ve bu uygarlığın Grek-Latin kökleridir.

İslâm felsefî düşüncesinin birliğini bu şekilde parçalamak, onun bazı cüzlerini ve problemlerini Yunan düşüncesinin muhtelif yönleriyle bağlantılı kılmayı hedefleyen araştırmalarla yetinmek; Arap düşüncesinin kendi içindeki diğer kaynaklarla ilişkisinin kesilmesine yol açacak, bu düşünceyi üretildiği uygarlığın gerçeğinden izole edilmiş bir hilkat garibesine çevirecektir. Dolayısıyla İslâm felsefesi, Arap İslâm uygarlığının yüzeyine serilmiş yabancı bir cisim gibi sunulacaktır ki mekanik olarak ameliyatla alınabilen; doğduğu, yetiştiği ve kök saldığı toprağa bakılmasına gerek kalmayan bir cisimdir. Ayrıca bu felsefenin çeşitli gelişme safhalarında sosyal çevresiyle kurduğu iletişim ve etkileşim türlerine de bakmaya hiç gerek yoktur.

Son derece acı hakikat şudur ki kendi Arap kültür mirasımızı incelerken hâlâ bu parçalayıcı, izole edici bilimsellikten uzak bakışa boyun eğmekteyiz; hâlâ fıkha, kelâma, felsefeye, nahve (=dil bilgisine) edebiyata, hadîse, tefsire ve tarihe her biri tamamen bağımsız bir oluşuma sahip ilimler olarak bakmaktayız. Sanki karşımızda kültür mirasımızı birbirinden ayrı çekmecelerde kilitleyerek saklayan bir sandık var; bu çekmecelerden birinin açılabilmesi için diğerlerinin mutlaka kapanması gerekiyor! Havada asılı kalmış bir sandık ki realiteyle ve hayat içinde cereyan eden hiçbir şeyle zerrece bağlantısı yok!

Belki çağımıza egemen olan ihtisaslaşma eğilimi, yukardaki tutuma mazeret olabilir. Ama çağdaş bilimlerin kendi alanlarında ilerlemeleri, yöntem ve sorun açısından bağımsızlaşmaları sonucu ortaya çıkan bu ihtisaslaşmacı eğilimi; ilmin tek, âlimin de fakih, filozof, kelâmcı ve dilciden ibaret olduğu bir çağa taşımak tutarlı mıdır? Atalarımızın, özellikle de Fârâbî'nin kendine özgü ansiklopedik kültürünü doğru dürüst incelemek için bu kültürü her yönden kapsayabilecek ansiklopedik bir bakış temeline dayanmaktan başka çare yoktur. Bu kapsamlı anlayış, daha ince bir ifadeyle "Kültür mirasını mensûp olduğu bütünün sınırları içinde her yönden ele alan ve parçayı onu oluşturan genel sosyal ortamla bağlantılı kılan" bu bütüncül bakış; bize el uzatacak tek yoldur. Kültür mirasımızın husûsiyetini, orijinalitesini ve genel insanlık tarihinin oluşumundaki yerini gözardı etmeyen bir tabloya sahip olma garantimiz ancak bu bakışla mümkündür.

Burada üçüncü bir mülâhaza var ki mutlaka açıkça ortaya konması gerekiyor. Bu da şudur: Kültür mirasıyla ilgili araştırmalar sahasındaki tüm çabamız, toplama ve montajcılık seviyesinde kalmıştır! Evet; meydanda yetkin, ihtisas sahibi araştırmacıların yazma eserleri inceleyip bilimsel bir edisyon-kritikten sonra neşretme amacıyla sarfettiği müthiş bir çaba ve birikim var. Fakat biz hâlâ bu birinci kaynakların gerçekçi bir tarzda incelenmesine muhtacız. Bizim kültür mirasımızın okuyuşumuz, elemeye, süzmeye ve hoşumuza gideni yakalamaya dayanan çocuksu bir okuyuş olma vasfını taşımaktadır. Bu, kültür mirasımızın herhangi bir yönünü yahut geleneksel üniversite düzeyindeki araştırmalarda olduğu gibi türâsımızın herhangi bir problemini derin bir anlayışla ele almanın ehemmiyetini takdir etmediğimiz anlamına gelmez. *Ama ısrarla vurgulamak istediğimiz şudur ki; İslâm felsefesinin hiçbir yönünü, filozoflarımızın irdelediği temel sorunlardan hiçbirini, "doğdukları genel düşünce problematiği çerçevesinde ele almadıkça" kesinlikle anlayamaycağız.* Filozoflarımız bu mevzûları neden kaleme dökmüşlerdir? Onları ilgili mevzûda araştırmaya iten sebep nedir? Meseleye bu bağlamda yaklaşmadıkça; bu genel problematiği, kendisini doğuran ve damgasını vuran uygarlıksal realiteyle bağlantılı kılmadığımız sürece ne İslâm felsefesini ne de dile getirilen sorunları anlayabiliriz.

Bunca sözden amacım, yeniden vurgulamak istediğim bir temel düşünceyi özetlemektir; felsefî olsun yahut olmasın, parçaları mensûp olduğu bütünle birleştiren; idealar dünyası ile gerçek dünya arasında mümkün olabilecek tüm bağlantıları kurmaya çalışan kapsamlı bir bakıştan yola çıkmadığımız sürece kültür mirası incelemeleri istenen neticelere varamayacak, kültür mirası bilincimizin derinleşmesine, kültürel ve bilimsel kimliğimizin orijinini bulmasına

yardımcı olamayacaktır. Bu, dar bir ulusalcı bakışa davet ettiğimiz anlamına gelmiyor. Hayır, Arap düşüncesini çeşitli safhaları ve kaynaklarıyla genel insanlık düşüncesine bağlamak kaçınılmaz bir zarurettir. *Biz beşer düşüncesinin birliğine ve genel oluşum kanunlarına inanıyoruz. İslâm felsefî düşüncesinin Yunan yahut başka bir felsefî düşünceyle bağlantılı kılınması, kesiştiği ve paralel geldiği yerlerin izah edilmesi, iktibas ve tesir türlerinin tek tek incelenmesi, bunların sebepleri ve nasıl meydana gelidiği hususunda kafa yorulması; bu çabaların hepsi de faydalı ve zarûridir. Ama açıkça söylemek ve vurgulamak istediğimiz husus; araştırma esnasında bu yönlerin amaç gibi sayılmasından kaçınmamız gerektiğidir. Yunan felsefesi İslâm felsefesini anlamak için zarûridir, ama sadece dışından diyoruz.* Oysa İslâm felsefesini derinlemesine anlamak kaynağını, hakikatını ve gösterdiği şeyi bilmek; bu felsefeye, "İslâmî ve Arapçı bir gözle" baktığımız zaman mümkündür. Daha doğrusu, parçaları birbirine bağlayan ve gelişimin kaynağı olma vasfını taşıyan Arap İslâm uygarlığı çerçevesinde bu felsefeye yaklaşabilirsek işte o zaman onu anlayabiliriz.

3. Asıl Çerçevesi ve Hakikî Boyutlarıyla Felsefe ile Dini "Uzlaştırma" Problemi

Atalarımız Yunan felsefesini kendilerine ulaştığı gibi Arap diline çevirerek bu felsefe ile İslâm toplumunun dinî ve fikrî verileri arasında uzlaşma sağlanması için çaba gösterdiler. Fakat amaçları sadece transformasyon ve uzlaşı değildi. Yaptıkları iş sadece fikrî bir lüks ve başkalarının sahip olduğu bilgi ve bilimlere muttali olma isteğinden doğan bir iş değildi. Onları böyle bir harekete yönelten çok derin ve köklü sebepler vardır; yaşadıkları, göğüs göğüse kaldıkları sosyal, siyâsî ve kültürel ortamlarından neş'et eden bu faktörleri "genel uygarlık realiteleri" tabiriyle özetleyebiliriz.

Hepimizin bildiği gibi Me'mun başında bulunduğu devletin tüm imkânlarını Yunan kitaplarının Arapça'ya çevrilmesi için seferber etmiş, mütercimler toplamış, Beytülhikme'de onlara vazife vererek "yabancıların kitaplarını" İslâm devletinin içinden yahut dışından toplayıp en kısa zamanda Arapça'ya kazandırılması için hiçbir fedâkârlıktan kaçınmamış, cimrilik etmemiştir. Me'mun tüm bu işleri yaparken neyi amaçlıyordu? Niçin Abbâsî devleti onun döneminde tüm imkânlarını, nüfûzunu ve otoritesini kullanarak Yunan felsefî birikiminin Arapça'ya çevrilmesi için bunca gayret gösteriyordu? Bu davranışın sebebini onun şahsî eğilimine veya rüyasında gördüğü şeylere atfetmek akıl kârı değildir. Bilâkis ortada çok daha mühim ve güçlü sâikler, çok geniş kapsamlı

gâyeler olmalıdır. Düşünelim, bugün bir Arap devleti olsa ve Abbâsî devletinin Me'mun zamanında yaptığı işleri yapmaya kalksa bu tavrı, sadece devlet başkanının şahsî meyline ve ilgilerine hamletmek doğru olur muydu? Mesela "Halku'l-Kur'ân sorgulaması" -ki devlet tüm yetkilerini bu olayda seferber etmiş, sonuçta geniş kapsamlı kültürel bir devrim ortaya çıkmıştır- son derece mühim ve anlamlı bir tarihî hâdise değil midir? Hele o geniş terceme hareketi bu keskin ve sert kültürel devrimde esas bölümü teşkil eden, tamamlayıcı vazifesi gören yahut bir basamak olma vasfını taşıyan önemli bir operasyon değil mi? Bunun dışında, Mütevekkil devrinde vuku bulan karşıdevrim, Fârâbî'nin üstlendiği tarihi görev, daha sonra Gazâlî'nin başını çektiği karşıt hareket, sonraki yüzyıllarda Mağrip'te, Endülüs'te İbn Tûmert, İbn Rüşd ve Mâlikî fukahasıyla tekrarlanan benzer hareketler? Bunların tümü, halledilebilmesi ve içyüzünün aydınlanabilmesi için genel olarak tarihimizin özel olarak da kültürel tarihimizin iyi anlaşılmasını gerekli kılan son derece köklü ve mühim hâdiselerdir.

Evet burada daha önce bir çok araştırmacının defalarca dikkat çektikleri şeye ben de dikkat çekiyor ve onların yaptığını tekrarlıyorum. Ama bu meseleleri yeniden gündeme getirmek ve kaşımak hususunda kendimi mazur görüyorum. Çünkü inanıyorum ki Fârâbî'nin hatırasına vereceğimiz değerin bu filozofa yaraşır bir tarihî değer olabilmesi için onun tüm düşüncesi, vicdanı ve duyuları ile yaşadığı problematiği kavramak gerekir. Bu problematik, Fârâbî'nin; metafizik, din, siyaset ve toplumu muhteşem bir sentezle bir araya getiren kendi sistemini kurmasına yol açmıştır. *Bu sistemde Yunan kültürü Arap kültürüyle karışmış; o, bu çalışmayı yürütürken felsefeyi dine dinî de felsefeye sokmayı amaçlamıştır.*

Peki niçin?

Doğru bir cevap sunabilmek için ter dökmemiz gerekir. Böyle bir suâle verilecek karşılığın temel dayanaklarını anlatmadan önce, dinle felsefeyi uzlaştırmak meselesini, daha doğrusu, Arap İslâm kültür mirasında felsefî ve fikrî çabaların mihver noktasını teşkil eden meseleyi kısa ve hızlı bir biçimde tartışmak istiyorum.

Burada ortaya atmak istediğim temel soru şudur: Dinle felsefe arasını uzlaştırma, sonuç mudur, sebep midir? Daha ince bir ifadeyle, Yunan felsefesinin tercüme edilmesi mi böyle bir uzlaştırma hareketine yol açmıştır, yok ortada bir takım güçlü etkenler vardır da Arapları, Yunan düşünce mirasını tercüme etmeye ve İslâm düşüncesine sokmaya sevketmiştir?

Çeşitli araştırmaların ve muttali olma imkânına sahip olduğumuz bir çok eserin sunduğu tabloyu şöyle özetleyebiliriz: Müslümanlar önce pratik ve dinî hayatlarında ihtiyaç duydukları bazı bilimleri tercüme ederek işe başladılar; astronomi ve kimya gibi. Sonra kelâm alanındaki mücadelelerinde faydalanmak için mantığı terceme ettiler. Bu onları teoloji, tabiat ve siyaset alanında da terceme yapmaya yöneltti. Durum bu hâle gelince kendilerini bir çok temel mesele açısından İslâmla çelişir bir düşüncenin önünde buldular. Sonuçta uzlaştırma arayışlarına girdiler. Hellenistik dönemde yazılan ve orijinal Yunan felsefesine, doğu düşüncesiyle beslenmiş Yeni Eflâtunculuk cübbesini giydiren apokrif (=uydurma) kitap ve şerhler bu konuda filozoflara yardım ediyordu. Bilindiği gibi İslâm dînî düşüncesi, doğu düşüncesinin bir uzantısı yahut bölümü gibi telakki edilmektedir.

Bu tabloya dikkatli bir şekilde baktığımızda tesadüf unsuruna çok yer verildiğini hatta buna dayanıldığını görüyoruz. Tesadüfen Araplar, Yunan'ın astronomi ilmini keşfediyorlar, halifeliğini kaybetmiş ve değersiz madenleri altına çevirerek hazinesini yeniden kurmayı hedeflemiş bir emir tarafından kimya keşfediliyor, tesadüfen mantıktan felsefeye geçiliyor, tesadüfen Yunan felsefesiyle İslâm akidesinin temel problemleri arasında uzlaştırma imkânı veren apocryphe (=uydurma) eserler ortaya çıkıyor. Şimdi, tesadüfü sürekli tekrarlanan bir kanun haline getiren bu yüzeysel yaklaşıma yeniden bakmamız, eleştiri getirmemiz gereklidir. Biz bilimsel anlamıyla tarihte ve hâdiselerde tesadüfün varlığını inkar etmiyoruz. Ama tesadüfün tekrarlanması ortada bir kanun olduğu anlamına gelir; hâdiseleri oluşturan ve gelişim tekerleğini döndüren objektif faktörlerin varlığından bahsediyoruz demektir. Oysa bizim bir hakikat gibi yaklaştığımız bu tablo, tarihi tümüyle geçersiz sayıyor, çarpıtıyor. Ayrıca tüm çelişkilerin, gelişmelerin ve fikrî, siyâsî, toplumsal çatışmaların üstünü örtüyor. Bu bizim kültürel tarihimizi hatta tüm uygarlık tarihimizi bir hiçe çeviriyor, mâzimiz ve fikrî birikimimize dair tüm malûmatımızı uzun zamandan beri hayat emâresi göstermeyen bir leşin oraya buraya saçılmış uzuvlarına dönüştürüyor. Öyle bir leş ki zaman tüm kıyıcılığı ve yıkıcılığı ile yapacağı etkiyi yapmıştır onda.

Bu ara gözlemden sonra sorunu tartışmayı başka bir vesileye bırakalım, mevzûmuza dönerek soralım; dinle felsefeyi birbiriyle uzlaştırma girişimine niçin başvuruldu ve bu nasıl yapılmaya çalışıldı?

Bu soruya cevap vermek için Fârâbî'nin bizzat kendisinden yola çıkacağız. Karşımızda Yunan felsefesini öğrenen ve çağının anladığı şekilde etrafına öğreten biri vardır; Yunan felsefesi ise ya Arapça'ya çevrilmiş ya Süryanice

yahut Yunanca yazılmış metinler halindedir. Ebû Nasr el-Fârâbî denilen bu adam İslâm toplumunun kucağında yetişmiş, İslâm dinine inanmış, asrının bilip tanıdığı Arap İslâm uygarlığının ruhuyla iliklerine kadar dolmuş yine bu toplumun siyâsî, sosyal, iktisadî ve kültürel açıdan çok zor ve ince bir döneminde yaşamıştır...

Biz burada kendine özgü maddi ve ruhi dinamikleri ve değişmez değer yargılarına sahip biri karşısındayız...

Belli bir kültürün taşıyıcısı olup farklı kültürleri okumaya çalışan bir adamın karşısındayız. İlgilerimizi tamamen onun okuyuş tarzına çevirmeliyiz. Karşımızdaki Fârâbî, toplumun, hicvi ve anlatmayı beceren sıradan bir ferdi değildir. Bilâkis okuyucumuz, tüm rûhî, fıtrî, siyâsî, sosyal ve tarihî boyutlarıyla filozofumuz Fârâbî'nin şahsında tecessüm eden Arap İslâm uygarlığıdır. Başka bir deyimle biz, Yunan felsefesinin belirli bir zaman ve mekânda İslâmî ve Arapça olarak okunuşu ile karşı karşıyayız. Zaman, üçüncü hicri asrın son demleri, dördüncü hicri asrın ilk yıllarıdır. Mekân Bağdat, Şam belki de Mısır'dır. Okuma işinin gerçekleştiği zamanı, mekânı ve uygarlık merhalesini tesbit etmek son derece mühim bir şeydir. Çünkü okuma işinin sebeplerini, amaçlarını ve nasıl gerçekleştiğini belirleyecek olan bu tür verilerdir. Ancak bu tür veriler okuyuşta doğrudan etkisini gösterir; okuyucuyu, belirli şeyleri belirli yönleriyle okumaya, bazı şeyleri ihmal edip bazılarını da öne çıkarmaya sevkeder.

Fârâbî, Eflâtun ve Aristo'yu okumuştur; fakat nasıl bir okuyuşla, hangi sebeplerden ötürü ve neyi hedefleyerek?

Fârâbî bu suâlin cevabını "el-Cem'u Beyne Re'yeyi'l-Hakîmeyn" adlı kitabının girişinde veriyor.* Diyor ki: "Zamanımızın çoğu bilginlerinin, âlemin sonradan yaratılmışlığı ve kıdemi hususunda çekiştiklerini gördüm. Onlar iki önder ve mübâriz filozof arasında görüş farklılığı bulunduğunu iddia ediyorlardı. Bu ihtilaf onlara göre ilk yaratıcının ispat edilişi, onunla ilgili sebeplerin varlığı, nefis ve aklın durumu, iyi ve kötü işlere nasıl karşılık verileceği, hilkat, mantık ve devletle ilgili birçok meseledeydi. Ben bu makâlemde iki filozofun görüşlerini bir araya getirme, inançları arasındaki ittifakın belli olması için ikisinin de sözlerinin delalet ettiği manaları açıklama amacını taşıyorum. Böylelikle onların kitaplarına göz gezdirenlerin kalplerindeki kuşku yok olacaktır."

* Kitabın uzun adı şöyledir. "el-Cem'u Beyne Re'yeyi'l-Hakîmeyn İflâtûni'l-Ilâhî ve Aristûtâlis." Anlamı; "İki filozofun, Tanrıtanır Eflâtun ile Aristoteles'in görüşlerinin arasını bulma" (çev.)

Bu metinden anlaşılacağı üzere biz ideolojik sâikleri ve hedefleri apaçık bir okuyuş ile karşı karşıyayız. Fârâbî'yi iki filozofun görüşlerini cem'etmeye sevkeden faktörler, çağının şâhid olduğu toplum ve uygarlık çatışmasıdır. Bu çatışma düşünce sahasında Âlemin sonradan yaratılmışlığı veya kıdemi, nefsin ve aklın durumu, iyi ve kötü işlerin nasıl karşılık bulacağı gibi metafizik ve dinî sorunlar çevresinde büyüyen çekişmelerle kendini belli ediyordu. Toplumsal yaşam, yaradılış ve mantığa dair mevzularda ihtilaf yoktu. Fârâbî'nin, iki filozofun görüşlerini cem'etmekteki amacı, çağında yaşayanların görüşlerini bir araya getirmekti. Daha doğrusu, Fârâbî'nin hedefi.dinî, felsefî siyâsî ve toplumsal bakış açısının tekleşmesi, şüphenin ortadan kalkması, muhtelif gruplar ve fertler arasında karşılıklı yardımlaşmanın sağlanmasıydı. Öyleyse burada menfaat temini bakımından birbirine zıt düşen güçler arasında keskin ve acı bir çatışma vuku bulmaktadır. *Bu güçlerden hiçbiri egemenliğini dayatabilme ve ideolojisini yaygınlaştırabilme kudretine sahip olamadığı için çözüm yolu cem'etme ve uzlaştırma yöntemiyle gerçekleşiyordu. Bu cem' ve uzlaştırma ameliyesi, gericiliği ve donukluğu temsil eden karşıt güçleri hücum mâzeretinden ve kendi öz silahından izole edecek böylelikle ilerlemeyi sağlayacak bir tarzda yürütülüyordu. Biraz sonra yeniden üzerinde duracağımız Erdemli şehir projesinde Fârâbî bu metodu uyguluyordu.*

O halde Fârâbî'nin okuyuşuna yön veren mihver, kendi döneminin ve önceki dönemlerin sosyal, siyâsî ve fikrî hayatına yön veren mihverden başka bir şey değildi. Fârâbî'yi, "Aristo'yu Eflâtun gibi okumaya" yani Aristo'yu, Aristo öncesi bir düşünceyle yorumlamaya sevkeden mihver buydu İşte. Oysa büyük filozofumuz, Eflâtun ile Aristo arasındaki ihtilafın derinliğini çok iyi biliyor kendi yorumlayışını şöyle temize çıkarıyordu: Aristo ve Eflâtun felsefeyi icad eden, felsefenin temellerini inşâ eden kimselerdir. Felsefenin ikinci dereceden meselelerini ve fer'î hususlarını tamamlayanlar da onlardır. Bu dalın azında da çoğunda da onlara başvurulur. Yine, felsefenin en kolayında da en zor ve önemli olanında da mürâcaat edilecek kaynak onlardır. Felsefe konusunda bu iki filozoftan sudûr eden her söz, îtimat edilmesi gereken "asıl" sayılmalıdır. Çünkü onlardan çıkan kelime, lekelerden ve bulanıklıktan tamamen arınmıştır. Eflâtun ve Aristo'yu ehemmiyetçe aynı seviyede kabul etme, felsefenin temellerini ve en önemli meselelerini ikisinin birden inşâ ettiğini savunma, ayrıca yine felsefenin ikinci dereceden meselelerini ve dallarını "kemâle erdiren" filozofların da yine bunlar olduğunu söyleme hususunda Fârâbî'nin gösterdiği bu ısrarlı tavrın elbette kendine özgü bir anlamı ve yeri vardır.

Fârâbî, Eflâtun'un Aristo'dan önce yaşadığını onun üstâdı olduğunu ve deist bir filozof olduğunu çok iyi biliyordu. Eflâtun yaratıcının varlığına ve Tanrı evreninde mahvolup bozulmayan birbirinden ayrı idealarin varlığ na

inanıyordu. Aristo ise üstâdına bu konuların hepsinde karşı çıkıyor, âlemin ezelîliğine (=kıdemine) ve formların ayrılmazlığına hükmediyordu. Tüm bunlara rağmen Fârâbî, temel meselelerde bu iki filozofu "aynı görüşü paylaşıyor, aynı tavrı takınıyor" gibi göstermekten vazgeçmemiş bu iddiasında da "Aristo'nun Esûlucyası" diye bilinen kitaba dayanmıştır. Fârâbî benliğinin derinliklerinde bu kitabın apokrif olduğuna kesinlikle inanıyor, içindeki savların Aristo'nun diğer kitapları ile tamamen çeliştiğini biliyordu. Fakat bu bilgisini örterek mazeret açıklayan bir münâkaşaya girip çelişkileri gizlemeye çalışıyordu. Bu münâkaşasında, Aristo'nun kendisiyle çelişmiş olabileceği fikrini veya bazı kitaplarının apokrif olduğu yargısını akla uzak saydı. Amacı bu yoldan ilerleyerek üçüncü bir varsayımı ortaya atmaktı ki, bunda da daha önce yürüdüğü yoldan yürüyor, daha önce dayandığı sebeplere dayanıyordu. Üçüncü varsayım Aristo'nun sözlerinin bir te'vili olabileceği varsayımı idi.

Durumun, Aristo ve Eflâtun'u temize çıkaran bir okuyuşla ilgili olmadığı apaçıktır. Mesele, ideolojik ve belli bir hedefe yönelik te'ville alakalıdır. Bu te'vil, tarihçinin taşıdığı emelin gerçekleşmesine ve yaygın problematiğin cevaplandırılmasına yol açıyor. Burada filozofumuzun kendine veya insanlara hile yaptığı şeklinde bir anlayışa yer vermememiz gerekir.

Hayır, o kendisiyle barışık ve muhâliflerine karşı doğruyu söyleyebilen biriydi. Çünkü onlar da Fârâbî'nin ortamını paylaşıyorlardı. Anlayabilmenin derecesi veya sadra şifa olabilecek çözümlerin çeşidi hakkında ihtilaf etseler de hepsi de aynı mihver çevresinde dönen aynı problematiği yaşıyorlardı.

Mevzûmuz olan "din ile felsefe arasında uzlaşı" meselesine bu zâviyeden baktığımızda, Arap İslâm düşüncesinin Yunan felsefesiyle kurduğu ilişkiye dair hâl-i hazırdaki anlayışımızı dayandırdığımız sâbitlerin pek çoğunun gözlerimizin önünde yıkıldığını farkederiz. *Görüldüğü gibi, Aristo'nun Esûlucya kitabına atfedilen rol sandığımız kadar mühim değildir. O halde "bu kitap olmasaydı Arap filozofları, Aristo felsefesini hakikatı, ile anlayacaktı" demek hiç de doğru değildir. Zira bu felsefenin hakikatı, Arap filozoflarının bu felsefeden murâd ettikleri ve bu felsefede aradıkları şeyden; başka bir şey değildir! Onlara göre bu felsefenin hakikatı, yorumlanış tarzlarından ibarettir.* Yaygın uygarlıksal, kültürel, siyasî ve sosyal realitelerinin onlara dayattığı bu te'vil, adı geçen kitap mevcut olmasa bile başka bir vesileye, başka bir köprü arayışına sevkedecekti onları.

Gerçekten de İbn Rüşd'ün bu kitabı dışlayarak apokrif sayması, iddiasını ispat eden tarihî bir belge bulduğundan ötürü değil, toplumsal verilerin ve çağın realitesinin dayatması sonucu te'vilde farklı bir tarza yönelmesinden dolayıdır.

Fakat niçin özellikle Aristo? Fârâbî niçin deist Eflâtun'la ve şark ruhu diye adlandırılan olguyla uyum içinde olan, İslâm akidesiyle büyük bir çatışmaya girmeyen Hellenistik felsefe ile yetinmiyor? Eğer bazı araştırmacıların savunduğu gibi Fârâbî sadece nakledici bir filozof olsaydı iki filozofun görüşlerini cem'etmek için kafa patlatmaz te'vili yada uzlaşıyı gerektirmeyecek türden bir iktibasla yetinirdi.

Daha sonra Gazâlî bu yoldan gitmiş, Yunan düşüncesini bir takım kesitlere ve bölümlere ayırarak her nevi hakkında bilinen fetvasını vermiştir. Mesela, "şu vaciptir mutlaka sarılmak lazım, şu müstehaptır alınması iyi olur, ötekisi mübahtır zararlı sayılmaz, bu mekruhtur terkedilmesi gerekir, şuna gelince haramdır kesinlikle kaçınmak ve onunla savaşmak gerekir" demiştir. Gazâlî, matematiği olduğu gibi almıştır; çünkü matematik, hesap ilmiyle, geometriyle ve hey'et-i âlem (=astronomi) ilmiyle ilgilidir. Matematiğin hiçbir konusu red ve ispat açısından din işleriyle ilgili kılınamaz.

"Ama iki âfet vardır ki" der ve onlara işaret eder. Gazâlî mantıkla ilgili bölümü de alır. Çünkü mantığın da hiçbir konusu olumlama yahut olumsuzlama anlamında dinle alakalı değildir. Öte yandan okuyucuyu uyararak, filozoflardan sâdır olan küfrü gerektirici sözlerin kesin mantıkî delillerle te'yid edilebileceğine inanılmaması gerektiğini söyler. Gazâlî tabiat bölümünü de almıştır. Çünkü "tabîiyât, bir ilimdir ki onda dine zarar veren herhangi bir şey yoktur. Çünkü tıp nasıl insanın bedenini araştırıyorsa tabîiyat ilimi de âlemin yapısını ve maddesini araştırmaktadır. Şöyle der: "Tıp ilmini inkar etmek nasıl ki dinin gereği değilse muayyen meseleler dışında tabiat ilmini inkar etmek de dinin gereği değildir". Bu sözlerini Tehâfütül-Felâsife adlı kitabında söylemiştir. Kısaca Gazâlî'ye göre tabîiyyâtın amacı, evrenin Allaha hizmetçi olduğunun insan tarafından bilinmesidir. Tabiat kendi başına bir şey yapamaz; aksine onu yoktan var eden tarafından kullanılır. Filozofların ilâhîyât konusundaki görüşlerini ise toptan ve tek tek reddetmiştir. Kendine özgü bakış açısıyla, ilâhiyâtla ilgili mevzuları yirmi meseleye taksim ettikten sonra filozofların üç meselede kâfir olduklarını, geri kalan diğer meselelerde ise bidatçi olduklarını savunmuştur. Siyâset ilmiyle alakalı bölümlere gelince Gazâlî bu tür bilgileri incelemenin mübah olduğunu söylemiştir. Çünkü Gazâlî'ye göre filozofların bu mevzûya dair sözleri, otoritenin takip edeceği tarza ve dünyevî işlerle ilgili maslahat eksenli yargılara dayanır. Çünkü filozoflar bu görüşlerini peygamberlere indirilen ilâhî kitaplardan, önceki rasullerden nakledilen hikmetli sözlerden almışlardır. Geriye ahlâkla ilgili bölümler kalıyor ki bunlar mübah hatta müstehaptırlar. Çünkü onların ahlâka dair sözleri, nefsin sıfatları ve yaradılıştan aldığı huyları ile ilgilidir. Çünkü onlar bu bilgileri sûfilerin deyişlerinden almışlardır. Gazâlî, Yunan düşüncesinden, Tevrat'tan, İncil'den,

İran ve Hint kültüründen hatta uydurma veya şüpheli hadislerden kendi uğraşısına ve ilgi duyduğu alana mesnet teşkil edebilecek şeyleri seçip almıştır. Böylece döneminin, daha doğrusu yaşadığı tarihî safhanın şartlarının dayattığı o kendine özgü bakışın inşâsına elverişli olan maddeleri tek tek toplayıp almıştır.

Gazâlî parçalara büyük önem vermiş, bölmeye ve ayırmaya özen göstermiştir. Fârâbî ise bütüne önem vermiş birleştirme ve uzlaştırma peşinde koşmuştur. Burada tehlikeli bir psikolojik yorumla konuyu aydınlatmaya çalışmayalım... Öyle ya, diyebiliriz ki Fârâbî doğal olarak ince noktaları anlamaktan cüz'îyâtı tek tek incelemekten acizdi. Gazâlî ise bütünleri; külliyâtı anlamaktan ve sentezler elde etmekten acizdi. Böyle bir yorum bizi bir adım dahi öne götürmeyeceği gibi ikisinin de düşüncesine tecavüz etme anlamına gelir; *Fârâbî'nin aklı, incelikleri ve cüz'îyâtı inceleyemeyecek, ihtilafları ve farkları idrak edemeyecek bir akıl değildi. Fârâbî'nin Kitâbü'l-Hurûf ile Kitabü'l-Elfâz adlı eserlerine hızlı bir göz atış, böyle bir iddianın ne kadar saçma ve desteksiz olduğunu ortaya koyacaktır. Gazâlî de sentetik sistemleri kapsamlı bir şekilde anlamaktan aciz olmadığı gibi "bütünlükten uzak bölümleyci şark düşüncesi"ne sahip biri de değildi. Gazâlî'nin felsefî kitaplarını, özellikle de Tehâfut adlı eserini inceleyenler, onun Yunan düşünce yapısını bir bütün olarak yakalayabilme gücü karşısında dehşete düşeceklerdir. Bu düşüncenin değişmezlerini gösterebilme, temel unsurları arasında var olan ilişkileri yakalayabilme konusunda Gazâlî'nin gösterdiği başarı karşısında hayret edeceklerdir.*

İki adam arasındaki ihtilaf, ne onların aklî yetileriyle ne de şahsî mizaç ve eğilimleri ile ilgilidir. Bilâkis bu ihtilaf, doğudaki Arap İslâm düşüncesinin gelişiminde iki ayrı dönemin yansımasını ifade eder. Hatta, Arap doğusunun uygarlık tarihindeki gelişimin iki ayrı dönemini aksettiren ihtilaf da diyebiliriz buna... Orada Fârâbî'yi, "Fâzıl Medine" düşüncesini güçlendirebilmek amacıyla Aristo'ya yönelten özel şartlar vardı. Fârâbî böylece reel dünyada gerçekleştirilmesi zor olan şeyleri "Fâzıl Medine" projesiyle hayal düzeyinde var etmiştir. Oysa bu şartlar, Gazâlî'yi dinî ilimlerin ihyâsını gerçekleştirmek gâyesiyle Plotin'e ve İsa'ya yönelten ve onun Nizamiyeyi terketmesine yol açan veri ve şartlardan tamamen ayrı idi. Evet doğudaki Arap İslâm uygarlığının gelişiminde Gazâlî ve Fârâbî'nin dönemleri arka arkaya gelerek Grek-Latin uygarlığına oranla Aristo ve Plotin'in dönemlerini andırmaktadır. Tabîki burada her iki uygarlığın kendine ait husûsiyetleri tam olarak nazar-ı itibara alınmalıdır.

Şimdi son sorumuza dönelim; niçin özellikle Aristo? Bazı araştırmacılar, "Arap filozofların Aristo'ya bağlanması, O'nun mantığına duydukları sevgi sebebiyle olmuştur"diyor. Oysa âşikârdır ki bu cevap ortaya atılan problemi

çözmüyor, çünkü bu ifade bütünü parçayla cevaplamak anlamına geliyor. Niçin özellikle Aristo'nun mantığı?

Daha önce işaret ettiğimiz gibi Fârâbî'nin doğudaki Arap uygarlığında yaşadığı safha Aristo'nun Yunan uygarlığında yaşadığı safhaya benzer; Yunan uygarlığı bir takım sosyal, ekonomik, siyâsî, fikrî zincirleme gelişmeler içinde Mitos'tan Logos'a, efsâne ve hurâfeye dayalı folklorik dinden akıl dinine geçmişti. Bu gelişmeler Yunan toplumunu kabileciliğe ve köylü iktisadına dayanan bir toplum olmaktan çıkarmış, mala ve ticarete dayalı gelişmiş bir iktisada sahip imparatorluk toplumuna çevirmiştir. Böylece Yunanlılar karşılıklı ilişkide bulundukları veya ilişki imkânı kurabilecekleri dış dünyayı fethedebilmişlerdir. Sosyal ve ekonomik hayattaki bu gelişim siyaset hayatında da benzeri bir gelişime eşlik etmiş, aşirete dayalı sistemden şehir nizamına, imparatorluk devleti nizamına geçilmiştir. Daha doğrusu Makedonyalı İskender'in devletine, Fârâbî'nin Fâzıl Medîne'deki ifadesiyle Aristo'nun en büyük filozof olduğu ve "mutlak gerekli hikmetiyle" yardım elini uzattığı devlete geçilmiştir. Bu devlet, dünya ticaret yollarına hâkim olmanın, büyük fetihlerin, çok geniş alışverişlerin, aklın ve rasyonel düzenlemenin hakim olduğu devlettir.

İslâm Arap uygarlığı da tarihî, sosyal ve coğrafî farkları nazarı itibara alınmakla beraber Yunan uygarlığı gibi bir gelişime tanık olmuştu. Çünkü İslâm Arap uygarlığı da Mitos'tan Logos'a, Cahiliyye dönemindeki putçu inançlardan İslâm'ın gelişiyle tevhid ve fıtrat dinine dönmüş, Mu'tezile ile beraber akıl dinine intikal etmişti. Bu olaylar bir takım sosyal, ekonomik, siyâsî ve fikrî değişimler eşliğinde gerçekleşti. Sonuçta kabile toplumundan, hayvancılığa dayalı ekonomiden; dînî ve ticârî önem taşıyan Mekke toplumuna, oradan Dımaşk ve Bağdat merkezli devlete, oradan da İslâm İmparatorluğuna ve ülkeler arası alışverişe dayalı ticâretin egemen olduğu bir iktisat sistemine geçilmiştir. Siyâset meydanında da benzeri gelişimler yaşanmış; kabileye ve asabiyete dayalı düzenden şehir düzenine (=Mekke, Medine) geçilmiştir. Oradan ipaıatorluk devletine, Harun Reşid'in, Me'mun'un devletine; aklın ve rasyonel düzenlemenin gerçekleştiği devlete geçilmiştir.

Bu ekonomi, siyâset, fikir ve toplum eksenli gelişim, Yunan bilimlerine, kâinatla alâkalı bilgilere, özellikle de Aristo'nun bilimlerine zorunlu bir ihtiyacı beraberinde getirdi. O zamanlar Arap toplumunun yükselen toplumsal güçleri sosyal, siyâsî, iktisadî ve fikrî yaşamın daha rasyonel olmasını talep ediyorlardı. Dolayısıyla, Yunan felsefe ve ilimlerinde işlerini kolaylaştıracak şeyi buldular. Tıpkı Yunan atılımının ilk dönemlerinde benzeri bir gelişim arzusunda olan Yunan sosyal güçlerinin Mısır bilimlerinde, özellikle de matematikte

Eflâtun ve Aristo'yu doğuracak o sağlam felsefî yapının inşâ edilebilmesi için aradıkları şeyi bulmaları gibi.

Yunanlılar doğudan kendi husûsiyetlerine uygun ileri, kültürel unsurları alarak uygarlıklarına kattılar. Sonra da aldıklarını kendi kültürel renkleriyle boyadılar. Daha sonra aynı şeyi Araplar yapmıştır. Araplar, Yunan düşüncesinden, o an uygarlıklarının içinde bulunduğu ileri safhaya cevap verebilecek unsurları aldılar. Özellikle Fârâbî çağında "sokma" (=indimaç) ameliyesi başladı. Yunan evren düşüncesinin Arap İslâm düşüncesine sokulmasından bahsediyoruz. İşte bu uzun ve karmaşık indimaç hareketini biz genellikle din ve felsefeyi birbiriyle uzlaştırma diye adlandırmışızdır. Oysa bu tür bir adlandırma, eksik, vulgarize bir ifadedir. Her ne kadar söz konusu sokma ameliyesinin can alıcı noktasına işaret etmede hakikat payı taşısa da bu tabir eksiktir.

Yunanlılar kendi uygarlık ve fikir bünyelerine doğudan iktibas ettikleri unsurları sokuştururken temel değişmezlerini sıkı sıkı muhafaza etmişlerdi. Onların temel değişmezi (=sabit, herşeyin üzerine bina edildiği ilk kesin öncül) Yokluktan yokluk çıkar (yoklukta hiçbir şey çıkmaz ilkesidir. Yoktan var olmanın ve yaradılışın mümkünlüğü düşüncesi Doğuda semavî dinlerin neşrettiği ve üzerinde yoğunlaştığı bir düşüncedir. Bu düşünce tamamen yapısal bir "değişmez ilke" olup Yunan düşünce ve uygarlığının bünyesine girmesi imkânsızdır. Aksi takdirde bu uygarlığın yapısı tamamen çöker. Bu yüzdendir ki ister idealist ister materyalist olsun, Yunan filozoflarının tümünün "hiçten hiç doğar" ilkesine sarıldıklarını, bundan yola çıktıklarını görüyoruz. Bu ilke haddizatında maddenin ezelîliği demektir. *İbrahim ve Mûsa dininin devamı olma niteliğini taşıyan İslâm dinine gelince hiçten yaradılış düşüncesi bu dinde temel bir ilkedir ve ondan müstağnî kalınamaz. Eğer yok sayılır ve müstağnî kalınırsa dinî yapı kökünden yıkılır. Gazâlî'nin daha sonraki dönemlerde Yunan düşüncesini tahlil ederken fark ettiği ince nokta budur işte... Gazâlî, Yunan felsefesinin temel değişmezini keşfeder ve Yunan teolojisiyle alakalı tüm kelâmî tartışmalarını bu düşüncenin İslâm'la mutlak bir zıtlaşmada olduğu esasına dayanarak sürdürür. Yunan felsefesi, İslâm düşüncesiyle taban tabana zıttır. Çünkü son tahlilde âlemin kıdemine (=ezelîliğine, başlangıç itibarıyla sonsuz olduğuna) kâildir.*

Gazâlî bu hakikatı farkedince karşısındakini bir ideolojik olarak büyütmüş, ciddiye almıştır. Çünkü Gazâlî gelişme konusunda başka bir söylemi dile getiriyordu; duraksamak, geriye dönmek, benliğe dönmek ilkesini benimsiyordu. Onun referansı buydu. Oysa gelişmenin zirvesinden bahseden, ortaçağlarda İslâm Arap toplumunun atılımcı ilerici güçlerinin en zirvede olanlarının sözcülüğünü yapan Fârâbî bu temel sorunu (iki uygarlık arasındaki farkı)

küçümsemiş, zikrolunan iki değişmez arasındaki çelişkiyi hafifletmeye çalışmıştır. İki filozofun görüşlerini bir araya getirmekten başlamış, Yunan düşüncesiyle İslâm düşüncesinin gelişimleri arasında mukayese yapmaya, oradan din ile felsefe arasında yeni bir ilişki kurmaya, oradan da fazıl medinesinde olduğu gibi ilâhî, fiziki ve toplumsal âlemler arasında bağlantıyı sağlayan ahenkli bir evren tasavvuru inşâ etmeye kadar mümkün olabilecek tüm sebeplere sarılmıştı. Fârâbî bu projesinde, gelişmekte olan toplumsal güçlerin reel hayatta gerçekleştiremediği şeyleri ütopik bir dünyada gerçekleştiriyordu.

Daha önce Fârâbî'nin Eflâtun ve Aristo'yu nasıl okuduğundan bahsetmiştik. Şimdi ise Fârâbî'nin Yunan düşüncesinin doğuşunda Eflâtun ve Aristo'ya kadar geçirdiği değişimleri nasıl okuduğunu hatta İslâm düşüncesinin Muhammedî vahiy döneminden Kindî'ye ve kendi dönemine kadar geçirdiği merhalelere nasıl baktığını dile getirelim istiyoruz.

Sahasında otoriter araştırmacı Dr. Muhsin Mehdi'nin tenkitli neşrini yaptığı "Kitâbü'l-Hurûf" adlı eserdeki "Hudûsu'l-Elfâzı ve'l-Milleti ve'l-Felsefe" başlıklı 2. Bab, Fârâbî'nin toplumlardaki kültür değişmesini açıklarken ortaya koyduğu tarih felsefesi hakkında bize ipucu veriyor. Fârâbî'ye göre elle işaret ve seslenme gibi somut ifade biçimleri merhalesinden soyut ifadenin en yüksek düzeyine, din ve felsefe merhalesine geçilmiştir. Fârâbî bu çalışmasında Yunan ve İslâm düşüncelerinin gelişimlerinin mukayesesini yapmaktadır. Bazan ötekinin aracılığı ile bunu, bazan da bunun yardımıyla ötekini okur. Ama arada sırada İran ve Hint düşüncesine de el atarak kültürlerin birbirleriyle iç içe girdiğini ve bir kısmının diğer bir kısmına intikal ettiğini belirtir. Tüm bu çabalardan amacı ise, diğer kitaplarda özellikle de "Kitabü'l-Mille"de açıkladığı gibi felsefenin mantıkî önceliğinin yanısıra zamansal olarak da dinden önce olduğunu ispat etmektir... Ama tüm bu görüşlerini kesik kesik ve umûmi ifadelerle dile getirir. Bazen soyutlaştırır; ifade pelteleşir, dalgalanır ve kapalılık arzeder. Bu üslûp, Fârâbî'nin sözcüsü olduğu toplumsal güçlerin korkularını; emellerini gerçekleştirebilmek için devrimci bir hareketi yürütmekten aciz olduklarını yansıtır.

Fârâbî, beşerin ifade ediş gücünün safhalarını tek tek arzeder. Önce bir ulusun dilinde harfler ve sözcükler oluşur. Oradan o ulusun toptan konuştuğu dile geçilir. Bu basamaktan, hitabet, şiir, eski olayların aktarılması, dilbilgisi ve yazı sanatı gibi genel sanatlara geçilir. Bu merhaleden de, nazarî ilimler gibi ölçüye ve özel üretime dayalı kurallı sanatlara geçilir. Fârâbî gelişimin seyrini takip eder; sofistik hitabet yollarından diyalektiğe dayalı hitabet biçimlerine geçildiğini görür. Diyalektik hitabet tarzı yavaş yavaş dogmatik yöntemlere

yaklaşmaktadır. Fârâbî gidişatın sonunu şöyle anlatır: "Nihayet felsefede herşey Eflâtun zamanındaki durumuna döner. Bu hal bir müddet devam eder. Neticede tıpkı Aristoteles'in döneminde olduğu gibi herşey istikrara kavuşur. İlmî düşünce son noktasına varır, tüm yöntemler açık seçik olur, birbirinden ayrılır; nazarî ve ilmî felsefe tümüyle gelişimini tamamlar. Ortada araştırılacak bir mevzû kalmaz. Böylece felsefe, bilinen ve öğretilen bir sanat haline gelir. Bu sanatın öğretimi, özel ve ortak olmak üzere iki türlüdür. Özel öğretim burhana dayalı yöntemlerle yapılır. Ortak öğretim ki ona ilim diyoruz; ya diyalektiğe bağlı yöntemlerle ya hitabetle yahut şiir eksenli yöntemlerle gerçekleşir." Bu ideolojik yorumdan esas hedefine intikal eden Fârâbî şöyle diyor: "Bunların tümü gerçekleştikten sonra, birtakım nomoslar ortaya koymaya ve ancak aklın çalışmasıyla elde edilebilecek pratik işleri cumhura öğretmeye lüzum olacaktır.* Eğer sözkonusu iki sınıf için nomoslar konabilir yahut cumhurun ilim, edep ve kanaat sahibi olması için kullanılabilen yöntemler bu iki sınıfa eklenirse ilim ve edep kazandırıp saadet verecek şeyleri elde etmelerini sağlayan inanç cumhur için husule gelmiş demektir."

Fârâbî, düşüncenin gelişim merhaleleri ve ifade yollarından son derece genel, soyut ve yüzêlsel bir biçimde bahsetmektedir. Ama o hakikatte ta ilkçağdaki neş'et döneminden, Hristiyanlığın ortaya çıkışına kadar Yunan düşüncesinin oluşum safhalarından bahsetmektedir. Bu oluşumu İslâm-Arap gözüyle okumaya çalışır, Yunan düşünce zincirindeki bazı halkalara öyle sıfat ve özellikler verir ki, aslında bunlar Arap İslâm uygarlığının yaşadığı fikrî gelişim zincirinin içindedir. Fârâbî'nin okuyuşu apaçık ideolojik bir yaklaşımdır; Mesih dininin cumhura öğretilmek üzere ortaya konan bazı nomoslardan ibaret olduğunu beyan etmek hedefindedir. Hristiyanlıktaki nomoslar, tamamen Yunan felsefesinin; Eflâtun ve Aristo felsefesinin burhanlarıyla ortaya konmuş ve tashih edilmiştir. Tabî bu nomosları şekillendiren etkenler arasına, Aristo'yu takip eden Stoacılık ve Epikurizm döneminde deneysel aklın pratik ve ahlâkî olgulardan elde ettiği netice ve kuralları da ekler. Bu açıklamalardan sonra Hristiyanlık döneminde ortaya çıkmış hukuk ve teoloji ilimlerinden, tıpkı İslâm döneminde ortaya çıkan fıkıh ve kelâmın ortaya çıkışını bahsediyormuş gibi bahseder. Çünkü son tahlilde şu çıkarsamaya varacaktır: "İşbu tertip üzere ulusların ölçütsel sanatları (değerlendirme yasları) ne zaman ortaya çıkarsa çıksın; tamamen onların vicdanlarından, kabiliyetlerinden ve fıtratlarından süzülerek oluşacaktır".[2] Fârâbî bu sözleriyle Hristiyan-Grek dünyasınını durumunu kastediyordu.

---

* Metinde "Vaz'un-Nevâmis"=nomoslar vaz etmek ifadesi geçiyor. Nomos, herkesin uyması gereken yasa, hukuk, şeriat demektir Nâmûs gibi yani. (çev.)

2. Fârâbî, Kitabu'l-Hurûf, s. 151-152, tahkık: Muhsin Mehdi, Daru'ş-Şark, Beyrut 1969

Ama öteki hâle, felsefenin yakînî burhan haline dönüşmeden önce dinin zuhur etmesi hâline gelince -herhalde Fârâbî bununla İranlıların ve Hintlilerin durumunu kastediyordu-bu durumda dinle felsefe hatalı ve asılsız görüşlerin tecavüzü ile karşı karşıya kalacaktır; bu görüşler en çok din ve şeriat sahasında tehlikeli olacaklardır. Çünkü bu görüşler, o zanna dayalı çarpıtılmış felsefenin numûneleri gibi algılanacaktır.

Fârâbî, sözlerinin sonunda sadede geliyor; Arap toplumunda din ve felsefeye, ikisi arasında kurulacak ilişki türüne değiniyor ve genel bir ifade kullanıyor: "*Ama bir ulusun kendi öz dini, dini olmayan bir ulusa aktarılır veya başka bir ulusa ait din alınıp ıslah edilir yani o dinde ekleme, çıkarma veya değişim gibi ameliyeler gerçekleştirilir ve sonuçta bu din öteki ulusa ait hâle gelir, ulusun fertleri de bu dini öğrenir, bu dine göre gelenek ve kurallarını düzenlerse işte o zaman o millet için 'felsefe oluşmadan din zuhûr etti' diyebilme imkânımız vardır. O millet için, diyalektik ve sofistik söylem oluşmadan din zuhûr etti de diyebiliriz. Onların içinden, kendi yeteneklerinden doğmayan, ama onlardan daha önce felsefeyi taşıyan bir kavimden intikal eden felsefe, onların arasında kendilerine transfer edilen dinden sonra zuhûr edebilir.*

Bir din mükemmel bir felsefeye uygun olsa, ondaki nazarî şeyler felsefenin ifadesinde kullanılan lafızlar aracılığı ile vazedilmemiş olsa; daha doğrusu o dinin ideaları tümüyle yahut çoğunlukla felsefenin yerini alsa; ve bu din, 'kendisinin felsefeye uyar olduğunu, felsefede yakînî burhanlarla ispatlanmış nazarî durumlar için onda da benzer hâller ve örnekler olduğunu bilmeyen bir millete intikal etse; hatta bu işler hiç konuşulmayıp, sözkonusu millet bu dinin ihtiva ettiği idealarn hak olduğuna, nazarî özellik taşıdığına inansa, sonra bu millete, benimsedikleri dinin özde takipçisi ve muvâfıkı olduğu felsefe intikal etse; işte o zaman o dinin bu felsefeyle çatışmasından, o dinde olanların felsefeye karşı çıkıp bir kenara atmalarından emin olunamaz; böyle yapabilirler. Ayrıca felsefeciler de o dinin felsefede bulunan idealardan ibaret olduğunu bilmezler ise dinle karşı karşıya geleceklerdir; dinin felsefede bulunan temel numûneler (=idealar) olduğuna inanırlarsa onunla savaşmazlar ama bu defada din ehli o felsefeyle karşı karşıya gelir, savaşır. Felsefe ve felsefeciler için o dine ve o dinin ehline önder olma imkânı yoktur. Hatta diyebiliriz ki felsefe bir kenara atılır, felsefeciler de terkedilir. Bu durumda o dine felsefeden pek yardım gelmeyecek; felsefe ve felsefeciler o dinin müntesiplerinden ve halkından büyük zarar görebileceklerdir. Dolayısıyla bazen felsefeciler din ehliyle karşı karşıya gelmeye mecbur kalacaklar ama kendilerinin selameti için dinle zıtlaşmamanın çarelerini arayacaklardır. Aslında felsefeciler din ehliyle karşı karşıya gelirken, onların 'din felsefenin zıddıdır' tarzındaki inançlarına savaş açmaktadırlar. Felsefeciler bu zannı izale etmek için çaba gösterirler. Bu çabalarında kullandıkları

vasıta, 'inançlarında ne varsa hepsinin felsefede bir benzeri olduğunu' din ehline izah etme yoludur."[3]

Fârâbî'nin bu metinde söylemek istediği şeyler son derece açıktır.* Şöyle özetleyebiliriz:

1. İslâm dinî aslında Mesih dininin aynısıdır; Arap ulusuna düzeltilmiş ve eksiklikleri giderilmiş olarak intikal etmiştir.

2. Mesih dinî pratik ve teorik Yunan felsefesinden çıkarılmış pratik ve teorik nomosların bütünüdür. Cumhur (=genel halk kitlesi) bu nomoslarla hareket tarzını belirlesin diye böyle yapılmıştır.

3. Arap ulusuna nakledilen felsefe, Mesih dininin aslı olan Yunan felsefesidir. Böylece bu felsefe bizzat İslâm dininin de aslı gibi oluyor. (Bu cümlede mesih dinin yerine Haniflik özelliği taşıyan Harran Sâbiîliğinini koyabiliriz.)

4. İslâm dini müntesipleriyle (özellikle ehl-i sünnet ile) İslâm filozofları arasında vuku bulan çatışmayı çözebilmek için her iki tarafa işin hakikatını anlatmak gerekir. Bu hakikat da şudur: Dinde ne varsa sadece ve sadece felsfede olan şeyin örnekleridir.

5. İslâm filozofları (özellikle Fârâbî) hakikaten anlamışlardı kı dinde olan şeyler, felsefedeki şeylerin örnekleridir. Bu yüzden bir din olarak İslâma karşı çıkmaktan el etek çekmişlerdir.

Fakat din ehli henüz bu noktayı kavrayamamıştır. Dolayısıyla felsefe ehline savaş açmaktadırlar. Felsefecilerin akide, şeriat, devlet yönetimi gibi nazarî ve amelî konularda önder olmalarını, otorite haline gelmelerini devamlı engellemişlerdir.

6. Tüm bunlara binaen, felsefecilerin (özelliklede Fârâbî'nin) görevi, din ehline İslâmın felsefeye zıt olmadığını anlatmaktır. Bu da, onların şunu anlamasıyla mümkündür: "Dinde olan herşey, felsefede olanın sadece ve sadece numûnesidir." Ama İslâm dinine mensûp olanların iknâ edilmesi ve dinde olan herşeyin felsefede birer örneği olduğunun anlatılması nasıl mümkün olacaktır?

Bunun yolu tarih ve mantıktır. Daha açıkçası felsefenin mantık ve zaman açısından dinden önce olduğuna dair ideolojik isbat yöntemidir bunun yolu.

Zaman bakımından önceliğe gelince "Hudûsu'l-Elfâz ve'l-Felsefe ve'l-Mille" makâleleri bu hususta sunulmuş kanıtlardır. Bu makâleler, "Kitabü'l-

3. A.g.e., s. 155. //

* Fârâbî'nin cümlelerindeki kekremsilik, onun üslûbundan kaynaklanmaktadır. Fârâbî Arapçayı diğer filozoflar, meselâ bir İbn Sînâ gibi akıcı kullanamamaktadır. (çev.)

Huruf" adlı eser içinde neşredilmişlerdir. Biz az önce bunları kısaca özetledik. İslâm dininin mensupları, Mesih dininin Yunan felsefesinin kemale ermesinden sonra geldiğini ve birçok temel meselede temsil ve hikâye yoluyla bu felsefeden istifâde ettiğini inkar edemeyeceklerdir. Aynı zamanda İslâm dinine inananlar, İslâm'ın, Mesih dininin düzeltilmiş ve eksikleri giderilmiş hâli olduğu hususunda muhalif bir söz söyleyemezler. Çünkü bunu söyleyen Kur'an'dır.

Felsefenin, mantıkî olarak dinden daha önce oluşu mevzûna gelince, Fârâbî'nin Kitabü'l-Mille başlıklı makâlesi bu hususu açıklar. Fârâbî burada felsefenin kısımları ile dinin kısımlarını mukayese ederek Yunan düşüncesinin gelişimini İslâm düşüncesinin gelişimi ile karşılaştırırken ne yaptıysa aynısını tekrarlar. Fakat şu farkla ki ilk mukayesesinde Yunan düşünce tarihini daha önce işaret ettiğimiz gibi, Arap, İslâm yorumu ile okumuştu. Şimdi ise, İslâm inancını, Yunan felsefesinin yorumu ile okuyacaktır. Buradaki amacı, "Fâzıl Medine" projesine giriş yapmaktır.

Fârâbî diyor ki: "Din iki bölümden oluşur; belirli görüşler ve belirli eylemler. Birinci kısma, yani dine dair belirli görüşlere gelince bunların da iki türe ayrıldığını görüyoruz; ya kendine özgü bir ad ile ifade edilir ve bu ad daima ona delâlet eder veya öyle bir görüştür ki kendisine yakıştırılan örneğin adıyla ifadesini bulur. Fâzıl dindeki belirlenmiş görüşler ya haktır yahut hakkın örneğidir (=misalidir). Hak, kısaca insanın kesin inandığı, tatmin olduğu şeydir. Bu inanç ya ön bilgi ile, ya kesin belgeyle gerçekleşir. Hangi din olursa olsun, ilk bölümü, kişinin kendiliğinden yahut bir belge vasıtasıyla inanıp tatmin olacağı görüşlerden oluşmuyor ve bu iki yoldan biriyle inanılacak şeyin örneği (=misâli, ideası) dahi onda bulunmuyorsa işte o din, sapıklık dinidir.

Fâzıl din, felsefeye benzer. Felsefe nasıl teorik ve pratik olmak üzere kısımlara ayrılır; teorik olanı kişi bilse dahi yapamaz, ancak pratik olanı bildiği zaman tatbikata dökmesi mümkün olursa din de böyledir. Dinde amelî olan, pratik felsefedeki küllîlerdir (=genelgeçerler). Dinde amelî olan kısımlar, kayıt vazifesi gören bazı şartlarla sınırlanmış küllîlerdir. Şartlar ile kayıtlanmış olan şey, hiçbir şartı olmayan mutlak şeyden daha özeldir. O halde fâzıl şeriatların tümü, pratik felsefedeki 'küllîler' kavramının altına girer. Dindeki nazarî görüşlerin belgeleri, (=burhanları, kesin kanıtları) teorik felsefede bulunur. Ve burhanı olmayan din, eleştiri alır. O halde dinî oluşturan her iki bölüm de felsefenin altına girer. Sonuç olarak felsefe fâzıl dinin ihtiva ettiği şeylerin kesin kanıtlarını (=bürhanlarını, belgelerini) vermektedir. O halde fâzıl dinî oluşturan melekî iş, felsefe sahasına girer."[4]

4. Kitabü'l-Mille ve diğer metinlerin bulunduğu mecmua; Tahkik: Muhsin Mehdî, Daru'ş-Şark Beyrut, s. 46-47.

O halde, "din insanîleştiğinde-insanların tümüne yapılan bir çağrı devletin kuruluşunda temel öge olma vasfını taşıdığında-artık tarihî bakımdan felsefenin ardında kalmıştır. Bir bütün olarak da felsefeden sonradır. Çünkü felsefeden elde edilen pratik ve teorik şeyler iknâ, tasarlama yahut her ikisi kullanılarak anlamalarını sağlayacak herhangi bir yöntemle cumhura öğretilirken dinden faydalanılır."[5]

Âşikârdır ki Fârâbî'nin burada felsefenin dinden önce olduğuna ilişkin mantıkî ve tarihî kanıt getirişten amacı; esas projesi olan "Fâzıl Medine"ye meşrûiyet ve rasyonellik kazandırmaktır. Bu projede din ve siyâset felsefeye sokulmuştur.

Fârâbî, erdemli şehrini nasıl sağlama alıyor? Projesini güçlendirirken kullandığı unsurlar nedir? Fârâbî'nin cevaplandırmaya çalıştığı genel problematik nedir? Bir sonraki bölümde bu mevzûları irdeleyeceğiz.

4. Fâzıl Medine ve İdeolojik İçeriği

Ortam, Fârâbî'nin "Ârâu Ehli'l-Medîneti'l Fâdıle", "Es-Siyâsetü'l-Medeniyye" kitaplarında kurduğu, temellerini açıkladığı, işleyiş ve amacını bildirdiği; Kitâbü'l-Mille'de ise çok yoğun bir biçimde özetini sunduğu "Fâzıl Medine" projesinin kapsamlı bir analizini yapmaya elverişli değildir. Bu yüzden adı geçen kitapları okuyan herkesin farkına varacağı bazı gözlemleri tescil etmekle yetineceğiz. Bunlar, Fârâbî'nin siyâsî ve dinî felsefesinin ideolojik amacını kavramada bize yardım edecektir. İşte gözlemlerimiz:

1. Metafizik ve siyasetin tek bir dizgeye sokulması ki burada istidlâlî (=axiomatik) yöntemi kullanmıştır.

2. Tanrı evreninde ve tabiat -insan evreninde varlıkların hiyerarşik bir sıralanış esasına göre tesbit edilmesi. Görünüşte Fârâbî'nin buradaki amacı, 'Allah'ın Medinesi' (=evren) misâline uygun olarak Fâzıl Medine'yi bina etmektir. Böylece Allah'ın kurduğu ve belirttiği şehirde tahakkuk eden düzen ve kemâl, kendi projesi olan erdemli şehirde de gerçekleşmiş olacaktır.

3. Bir yanda mufarık (ayrık) akıllar evreni, öte yanda nefis ve beden olarak insan evreni, diğer yandan da şehrin sosyal evreni arasında kurulan terkibin benzerliğini ortaya koymak... Bundan maksat, ilahî âlemde ilk aklın; bedende kalbin, nefis kuvvetlemide müstefîd aklın ve Erdemli Devlet'te ilk reisin olşturduğu hiyerarşik yapının zirvesinde oturan liderin fonksiyonunu ibraz edici temel iddiayı desteklemektir.

5. A.g.e., s. 131

4. Muhayyilenin önemini vurgulamak ve bu konuda geniş tahlillere girmek. Muhayyilenin, duyular âlemini (=el-âlemü'l-hissî) aşıp ilâhî âlemden vahiy almaya gücünün yettiğini vurgulamaktaki amacı, nübüvvet meselesini çözmek, peygamberle filozof, dinle felsefe arasında köprü kurmak; böylelikle fâzıl şehrin başkanlığını bu filozof peygambere vermektir.

5. İlâhî evreni ve akılların derecelerini açıklarken ilk akıldan (=Allah) onuncu akıla (=etkin akıl veya vahiy meleğine) doğru yol alıp 'iniş diyalektiğini' kullanmak... Tabiat ve insan evreni olarak da isimlendirilen alt evreni kurarken maddenin özünden (= heyûla) ve unsurların bir araya gelişinden başlayıp kazanılmış akla doğru çıkarak 'yükseliş diyalektiğini' kullanmak... Burada tek olandan ve bir araya gelmenin kaçınılmazlığından yola çıkılarak fâzıl medinenin reisinin gerekliliğine ulaşılıyor.*

Fârâbî Allahın varlığına kanıt getirirken tamamen mantıkî bir yönteme başvurmuştur (Vacip ve Mümkün). Böylelikle iki temel sorunu, yaratış ve vahiy sorununu halletmek imkânı doğuyordu. Sadece varlık (= vücûd) düşüncesinin tahlilinden Allahın varlığını isbat etmek ve başta akıl ile varlık olmak üzere Allah'a yaraşan tüm kemal sıfatlarını yine varlığa hamletmek; Fârâbî'nin bu iki sorunu da çözmesini sağlamış, feyz düşüncesine yanaşmasına sebep olmuştur.** Ard arda gelen feyzler zinciri sonunda ontolojik düzeyde maddenin özüne (= heyûlaya) bilgi düzeyinde de etkin akıla (=akl-ı faal veya vahiy meleği) ulaşır. Allah ezelî kadîmdir ve ilk sebeptir. Âlem sonradan meydana gelmiştir; dört unsurdan müteşekkildir. Maddenin özü (= heyûla) ise hem kadîm hem de sonradan olmak vasıflarını taşır. Maddenin özü ezelîdir, çünkü ezelî bir varlıktan fışkırmıştır; sonradandır çünkü bu fışkırış aracılar ile gerçekleşebilmiştir.

Görüldüğü gibi iniş diyalektiğinin görevi Allah'ı evrene yaklaştırmak, özellikle de insana yaklaştırmaktır. Mu'tezile Allah Teâla'yı tenzih ederken birbirine sıkı sıkıya bağlı kapsamlı bir bakış ile değil bölümleyici diyalektik üslupla mutlak tenzih yolunu seçmişlerdir. Böylece Allah ile evren (=âlem) arasındaki her türlü bağı koparma esasına dayanmışlardır. Bu tek yanlı mutlak tenzih üslûbu onları, akıl tarafından inşâ edilen ve olumsuzlamalarla (=selbiyyât) bilinebilen mücerret bir düşünceye sevketmiştir. Böylece Mu'tezile akıl ile vahiy arasına derin bir uçurum kazdı. İbnü'r-Râvendî ve filozof Râzî gibi

* Bilindiği gibi Platon'a göre diyalektik iki kısımdır. Birincisi yükselen diyalektiktir. (=Cedeli Sâid, Dialectiaue ascendante) İkincisi inen diyalektiktir. (=Cedel-i Hâbit, Dialectiaue descendante) Yükselen diyalektikte düşünce hisseden zanna, zandan belgeye dayalı bilgiye, bilgiden de saf akla yükselir. İnen diyalektikte ise en yüksek ilkelerden en aşağısına doğru derece derece inilir. Burada kullanılan yöntem, varlıkları taksim etmedir.

** Buna sudûr teorisi de (emanation) denilir. Varlığın tek bir kökten, herhangi bir kesinti veya gecikme olmaksızın fışkırıp çıkması demektir. (çev.)

peygamberlik müessesesini inkar edenlerin elde ettikleri determinist neticeler işte bu uçurumdan doğmuştur. Mu'tezile, boy verme dönemini yaşıyan yeni güçlerin tepki ve infiâllerinin duyurucusu olarak onların kaldırabileceği ve göğüs göğüse mücadele edebileceği mevzular husûsunda en ileri dereceye vardı, en aşırı sözleri söyledi. Ama bu hareket, çok tehlikeli ve yıkıcı karşıt tepkileri doğurmuştur. Artık biraz gerilemek ve diyalektik bir tarzda yapıyı yeniden kurmak gerekiyordu. Tâ ki yeninin içinde eskinin yeri ve değeri korunabilsin.

Çıkış diyalektiğinin görevi, ilerlemenin yönünü sağlama almaktır. Burada insan, Tanrı'nın melekût âlemine yükseltiliyor; dolayısıyla Allah'ın melekûtünün; yeryüzünde, insanın ve beşerî toplumların bulunduğu şu dünyada tahakkuk etmesi imkânı doğuyordu.*

Allah'ın insana yaklaştırılması ve insanın, Allah'ın melekûtüne yükseltilmesi kelâmcıların ortaya attığı ve tartıştığı cebir, ihtiyar, vaad ve vaîd gibi birçok problemi konu dışı bırakmıştır. İnsan aklî ve nefsî güçlerini kullanarak tam akıl (=aklı müstefâd) derecesine -ki burası ilâhî bilgi ile kişi arasında köprü vazifesini gören, kişiye hakikatleri ve doğruluk yolunu gösteren şeydir- çıkabiliyorsa ve yaradılışı itibarıyla zaten sosyal bir varlık olduğu için bu vasfıyla evrenin düzenini andıracak bir seviyeye yükselebiliyorsa -ki böylece Allahın gökte uyguladığı yerde de uygulanmış olacaktır- işte o zaman şu geleneksel "insan özgür müdür yönlendirilir mi?" sorusu çok daha derin ve anlamlı başka bir soruya dönüşecektir; insan bilgi sahibi midir yoksa değil midir? Evet bazı yönleri itibarıyla problem var olmaya devam eder ama birinci suâlde ortaya konuş tarzı ile ikinci suâlde ortaya konuş tarzı arasında çok büyük bir fark bulunur. Cebir ve ihtiyar probleminin cehâlet ve ilim problemi haline dönüşmesi, kapıları ilerleme lehine ardına kadar açmıştır; artık zorunluluğun elinden kurtulmak mümkün hâle gelmiştir. Mesele, cehaletten âzâd olmaktan gayrı bir şeyi gerektirmemektedir. İşte bu yüzden Fârâbî, fâzıl medine ile câhil medine arasında, bu medinenin görüşleri ile o medinenin görüşleri arasında ve buranın bedbahtlığı ile oranın bahtiyarlığı arasında karşıtlık olduğunu söyler. İlimde dereceler; cehâlette de aynı şekilde derekeler olduğuna göre; fâzıl medineler ile câhil medinelerin kendi aralarında da dereceleri vardır. Fâzıl Medine başkanlarının fazilet derecesine göre çeşitli mertebelere ayrılabilir. Tam anlamıyla hakikaten fâzıl medine, ilk reisin daha doğrusu peygamber filozofun yönettiği "Medine"'dir. Rütbe olarak bunu takip eden medineler ikinci dereceden olup, ilk reisin izinden gitme çabasını başkanların yürüttüğü medinelerdir. Bu reisler arasında bazıları tıpkı ilk reis gibi davranmakta, zaman gereğince birşeyleri değiştirmekte ve yeniden tanzim etmektedir. Bazıları ise

* Melekût; mülk, emr, krallık, sahiplik, kutsallık ve kudret gibi anlamlara gelir. (Çev.)

daha aşağı mertebeden olup öncekilerin sünnetini (=geleneğini) takip etmek ve onların şeriat ve siyerinden (=siyasetinden) hükümler çıkarmak için yoğun gayret sarfetmekle yetinirler.

Bilindiği gibi Fârâbî fâzıl medine reisinin görevini tahlil ederken bu konu üzerinde çok durmuş; reiste bulunması şart olan sıfatları dile getirirken hem Cumhuriyet yazarı Eflâtun'dan hem de oluşum dönemindeki İslâm Devleti'nden; yani peygamber ve râşid halifelerin devletinden ilham almıştır. Fârâbî'nin, fâzıl medinesine yakıştırdığı sıfatlar ve havale ettiği görevler, bizi ziyâdesiyle ilgilendirmektedir. Aşağıdaki durumlarda görüldüğü gibi İslâmîlik" Fârâbî döneminde gelişen yeni toplumsal güçlerin bakış tarzıyla farklı bir şekilde tecellî etmektedir.

1. İlk reis, Fâzıl Medine'nin kurucusudur. O halde, evvelâ Onun ilk olması gerekir. Sonra Medine'nin hem aslının, hem de tüm bölümlerinin var oluşunda esas sebep reis olmalıdır. Kendi mertebesine dizilmesi hususunda reisin kefil olacağı irâdi melekelerin, (=iradeyle ilgili güç, yetenek ve kuvvetlerin) var oluşundaki asıl sebep, yine reis olmalıdır.[6]

2. Bu ilk reis, Fazıl Medine'nin kurucusudur. Onun bu Medine'yle ilişkisi tıpkı ilk sebebin diğer varlıklarla ilişkisi gibidir. Bu yüzden Fazıl Medine'nin inşâsı tıpkı kâinatın dayandığı tertip ve sisteme göre yapılmalıdır... O hiç kimsenin yönetmediği, ama herkesi yöneten bir Reistir. O, Allahın yeryüzündeki halifesidir.

3. Fazıl Medine'nin kurucusu olan bu ilk reis, mükemmel bir düzeye varmış bir muhayyile ile donanmıştır. Onun aklı müstefâd akıl derecesine yükselmektedir. O hem peygamber hem filozof olup etkin akıldan bilgiyi ya vahiy yoluyla yahut düşünce ve aklediş yoluyla almaktadır. Bu meydana gelince (=muhayyilesi kemale erip akl-ı müstefad derecesine gelince) o insan, kendisine vahiy gelen biri olur. Böylece Allah Teâla akl-ı faâl (=etkin akıl) aracılığı ile Ona vahyeder. Allah Teâlâ'dan feyezân eden (= sudûr eden, taşan) şey akl-ı faâle oradan feyezân eden de akl-ı müstefad aracılığı ile akl-ı münfaile gider.*

Sonra da Onun mütehayyile kuvvetine taşar. Böylece o münfail aklına Allah'tan gelen feyezân ile hikmet sahibi, filozof ve tam anlamıyla akleden biri olur. Ayrıca o mütehayyile kuvvetine Allah'tan gelen feyezân ile, peygamber, olacakları bildiren bir uyarıcı ve şu anda gerçekleşmekte olan cüz'îleri haber veren bir haberci olur.[7]

---

6 Fârâbî, Ârâü Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıle, s. 99, tahkık: Albert Nadir, Darü'l-Matbaati'l-Kâsûlîkiyye, Beyret 1969

* Akl-ı Münfail: Edilgen durumunda olan akıl, alıcı akıl demektir. Buna akl-ı bilfiil de denir (intelligence enacte) (çev.)

7 A.g.e., s. 104.

4. Beden, nefis, akıl ve ahlaka dair birtakım sıfatlara sahip olmak. Fârâbî bunları on haslet şeklinde özetlemiştir. Fârâbî, bu sıfatları belirtirken hem Eflâtun'un Cumhuriyetinden hem de Peygamberimiz Muhammedin s.a.v. niteliklerinden ilham almıştır.[8]

Kısaca Fâzıl Medine'yi kuran ilk reisin görevleri ve özellikleri işte bunlardır. Burada, Fârâbî'nin Peygamber efendimizden bir İslâm Devleti kurucusu olarak bahsettiğini vurgulamayı gerekli görmüyoruz. İstersek, De Boer ile beraber aynı kanıya varalım: Fârâbî'nin tarif ettiği reisin Peygamber Muhammed elbisesine bürünmüş Eflâtun olduğunu söyleyelim.

Fâzıl Medine'yi kuran ilk reisin halefleri ikinci dereceden reislerdir. Doğal olarak ikinci dereceden reis peygamber olamayacaktır ama şer'î kuralları ve sünneti bilmek, ictihada güç yetirebilmek, hüküm çıkarabilmek, bedenî ve ruhî kabiliyet bakımından ülke muhâfazası ve savaş idaresine muktedir olma diye özetleyebileceğimiz niteliklerle beraber; onun da "hakîm" filozof olması şarttır.

İkinci dereceden reisleri anlatırken Fârâbî çağının gelişmekte olan sosyal güçlerinin özlem ve arzularını dile getirmektedir. Onun ilk reisten, daha doğrusu Peygamberimiz Muhammed' (s.a.v.)den bahsedişi tamamen tarihî hakikatten mülhemdir. Ama ikinci reislerden; başka bir ifadeyle Peygamber'den sonra İslâm Devleti'nde iktidarın nasıl olması gerektiğinden bahsederken dile getirdiği görüşler yepyeni orijinal görüşlerdir. Bu görüşlerin yeni olmasını sağlayan unsurların en mühimlerini şöyle sıralayabiliriz:

1. İkinci reis İslâmî tabirle "halife", mutlaka filozof olmalıdır. Hatta "Ne zaman ki hikmet reisliğin bir parçası olamıyor; diğer şartlar bulunsa bile, Fazıl Medine kralsız kalır. Böyle bir şehrin işini yürütmekte olan reis aslında kral değildir. Medine artık helâk ile karşı karşıyadır. O sırada hikmet sahibi bulunamıyor (reise yardım etmiyor) sa bir müddet sonra bu şehir varlığını sürdüremiyecek, helâk olacaktır."[9]

2. Fârâbî şunu savunmaktadır: "Bu şartların tümünü taşıyan biri bulunmaz da iki ayrı kişi bulunur ve biri "hakîm", diğeri gerekli şartlar sahip biri olursa o zaman her ikisinin bu şehirde reis olmaları gerekir. Ama şartlar bir gruba yayılsa; mesela hikmet şartı bir kişide, diğer şartlar başkalarında olsa birbirleriyle uyuşabiliyorlarsa artık onlar en üstün reisler olurlar."[10*]

---

8 A.g.e., s. 105.

9 A.g.e., s. 108.

10 A.g.e., s. 108.

* Fârâbî'nin dediği gibi reislerden birinin "hakîm" (=filozof) diğerinin siyâset şartlarına sahip kişi olması hali, Hazar Kağanlığındaki çifte krallık sistemini anımsatıyor. Mes'ûdî bu konuya değinir, Murûc'da. (çev.)

3. Bu ikinci dereceden reisler daha doğrusu halifeler ilk reisin şeriatını muhâfaza etmekle yükümlüdürler. Ama onların da, dönemlerinin gereği olarak değiştirme ve düzeltme hakları vardır. *"İkinci dereceden reis birincinin yaptığını yapar, tayin ettiğini tayin eder ama durum bu kadarla kalmaz, kendi döneminin ihtiyaçlarına uygun olarak birincinin koyduğu şeylerin çoğunu değiştirme hakkı vardır. O önceki reisin yaptığı her şeyi yapabilir. Ayrıca ikinci reis ilk reisin koyduğu kanunların bir çoğunu kendi dönemi için daha uygun gördüğü yeni kanunlar koyabilir. Birinci, ancak kendi zamanına uygun olduğu için o şekilde takdir etmiştir. Bu ikinci ise birincinin devrinden sonra en uygun olanı görmüş, takdirini o doğrultuda yapmıştır. Böylece ikincinin yaptığı değiştirme ameliyesi, öyle bir özellik taşır ki; ilk reis de bu hali görse aynı değiştirme işini yapacaktır. Aynı şekilde üçüncü reis ikinciye halef olduğunda, dördüncü de üçüncüye halef olduğunda; kısaca sonradan gelen kişi tüm halleri ve işlerinde gereken düzeni uygular. Takdir edilmemiş, düşünülmemiş, düzenlenmemiş olanı takdir eder, düşünür, düzenler. Öncekinin takdir ettiğini değiştirme hakkı da vardır. Çünkü önceki eğer ikincinin zamanına yetişebilseydi kendisinden sonra ikincinin yaptığı değişimi aynen yapacaktı."*[11]

O halde biz İslâm siyâset düşüncesinde son derece yeni üç unsurla karşı karşıyayız.

a) Başkanlığın bölünmez bir parçası olarak felsefenin gerekliliği.

b) Eğer bir şahısta istenen tüm şartlar; özellikle de hikmet şartı tamamlanamıyorsa hikmet vasfına sahip bir toplu liderliğin kaçınılmazlığı.

c) İkinci dereceden reisler ilk reisin koyduğu inanç ve şeriatla ilgili yasa ve görüşlerle uzlaşmak durumundadırlar; ama çağın gelişimine ayak uydurarak; yani ilk reisin koyduğu yasada esaslı bir değişim gerekse bile. Bu ne demektir?

Fârâbî'nin Eflâtun'dan bir şeyler aktardığını söyleyebiliriz. Filozof yönetici fikri bilindiği gibi Eflâtun'un fikridir. Tek yönetici de yahut yöneticiler grubunda hikmetin şart kılınmasının siyâsî amacı; adaletle hükmedecek, zamanın gelişimi ve asrın verilerine uygun âdil kanunları tatbik edecek bir yasa koyucuyu şehre kazandırmaktır.

Şunu da söylemek mümkündür ki: Fârâbî burada İslâm tarihinin bazı dönemlerini özellikle maddî ve fikrî yükseliş dönemlerini ilham kaynağı olarak görüyor. Mesela Halife Me'mun, hikmeti (=felsefeyi) seven, yanıbaşında fıkıhçıları, kelâmcıları, filozofları ve kumandanları tutan biriydi. Me'mun her ne kadar kendi şahsında tüm şartları toplayamıyorsa da onun iktidarı zamanında bu şartların tümü tamamlanmış; daha doğrusu kendisiyle devleti yönetirken ortak olduğu adamlar arasında pay edilmişti. Kanun koymada, koyu-

11 Fârâbî, Kitabü'l-Mille, s. 50.

lan kanunu yürütmede, kısaca ülke yönetimi esnâsında bu adamlar herhangi bir şekilde Me'mun'a ortak oluyorlardı. Ayrıca Me'mun kendinden önce yaygın ve egemen olan görüşlerin bir çoğunun değişmesine sebep olacak kültür devrimini gerçekleştirmiş biriydi.

Bu doğrultuda fikir serdederek bambaşka bir görüşe sahip çıkmamız, Fârâbî'yi benliğinin o döneme uygun gördüğü hakikatı okutan ve işleyen bir müfekkir olarak düşünmemiz mümkündür. O halde Cemil Salîba ile beraber diyoruz ki, Fârâbî, tüm şartlar bir adamda tamamlanamayınca yönetenin birden fazla olabileceğine hüküm verirken kendi dönemini anlatıyordu! Zira "Fârâbî döneminde dinî otorite Bağdat'ta ikamet eden halifenin elindeydi. Ama zamanın otoritesi memleketin diğer yörelerine egemen olan emir ve sultanların elindeydi."[12]

Şunu da söyleyebiliriz: Fârâbî burada Şîa'nın özelikle İsmâiliye'nin görüşünü soyut ve genel olarak dile getiriyordu. Yaygın görüş, Fârâbî ile bu fırka arasında bir tür ilişki olduğudur. Her ne kadar kendisi Şîî, İsmâilî olmasa bile...

Fârâbî'nin felsefesine, daha önce tenkit ettiğimiz bakış tarzlarıyla yönelirsek bu yorumların hepsi makbul ve rasyonel gelebilir. Ama biz bu tür yorumlara katılmıyor, zikrettiğimiz üç unsurun tamamen yeni olduğunu veya en azından yeni mazmunlar (= gaye ve anlamlar) taşıdığını söylüyoruz. Bu mazmunlar kesinlikle İslâm tarihinin bazı dönemlerinden elde edilecek mazmunlardan çok farklı bir karakter arzetmektedir.

Fârâbî'nin Şîa, İsmâiliyye veya diğer Şîî fırkalarıyla münasebetine gelince, böyle bir münasebet tarihen sâbit olsa da pek birşey değiştirmez. Fârâbî, Fâzıl Medinesi'nde Şîî düşüncenin temel ilkelerinden hareket etmemiştir. Biz bu kitapta ne açıkça ne de gizlice vasiyyet, ismet ve takiyyeye dair hiçbir belirti bulamıyoruz. Aynı şekilde Peygamber sülâlesinin yüceltilmesine dair herhangi birşey de bulamıyoruz. Kısaca Fârâbî herhangi bir kelâmî ve mezhebi fırkanın görüşlerini dile getiriyor değildi. O, bilinçli bir üslûpla, yetişmekte olan ve döneminin ilerici güçleri olma özelliği taşıyan hareketlerin tümünün geleceğe dair özlem ve korkularını dile getirmeye çalışmıştır.

İslâm Devleti'ndeki gelişmeler, hepimizin bildiği üzere sınırların genişlemesi, birçok yeni kavmin gelmesi, neredeyse evrensel düzeyde ticâret ve ekonomi çarkını döndüren yeni toplumsal güçlerin zuhûr etmesi gibi hâdiselere yol

12 Cemil Saliba, Min İflâtûn ilâ Sînâ, s. 78, Matbûâtü'l-Mektebeti'l-Kübrâ, Dimaşk, 1951 (4. baskı)

açmıştır. Beraberinde farklı görüşler, inançlar ve gruplar türemiştir. Bu gelişmeler, büyük devletin parçalanma çözülme ve gerileme tehlikesiyle karşı karşıya kalmasına yol açmış, zikredilen güçler ile onların arzuladıkları tekâmül arasına set çekmiştir. Yeni toplumsal odakların güç kazanmasına vesile olacak unsurların tedârik edilmesi; onlara hem geniş kapsamlı bir egemenlik verecek, hem de kucağında büyüdükleri ilkeler doğrultusunda gelişimin seyrine müdâhil olmak fırsatını bahşedecektir.

Bu yeni güçlerin karşı karşıya kaldıkları temel problem, kalabalığın sınırları aşarak parçalanma ve çözülme tehlikesi ile karşı karşıya bıraktığı bir toplumda birliği sağlayabilmek problemiydi. Yetişmekte olan toplumsal güçler, özellikle de ticâreti elinde bulunduran aristokrat zümre herkese baş eğdirecek maddi bir kuvvete sahip olmadığı, böyle bir toplumda tamamen farklı odaklar bulunup ideolojik olarak hiçbirinin diğerini egemenliği altına alamayışı, son olarak da, bu farklı grup ve görüşte olan kimselerin fikir alanında kendilerini ifade ederken maddi sebepleri saklayarak meseleyi sadece görüş ve mezhep farklılığına dayandırıyormuş gibi hareket etmelerinden ötürü doğal olarak önce "düşünce sahasında birliğin hangi sâiklerle sağlanabileceği" araştırılıyordu. Bu sahaya egemen olan iki eğilim, nakil ve akıl eğilimleriydi. Birinci akımın çevresinde kümelenenler, feodal veya yarı feodal güçler ile kırsal kesim ve şehirlerde maddî ve fikrî geriliği temsil eden zümrelerdi. İkinci akım ise önce Mu'tezile sonra da filozoflar tarafından sözcülüğü yapılan ilerici ve atılımcı yeni güçler tarafından savunuluyordu. İki akım arasındaki güç dengesinin, özellikle yeni toplumun birliği ve inşâsının din sayesinde-dine dayanılarak-oluşturulduğu göz önüne alınınca, dinin köklü bir biçimde reddedilmesi imkânsız hâle gelmekte, geriye çözüm olarak İslâm toplumunun o dönemde kendine özgü veriler ve şartlar itibarıyla kabul edeceği tek bir yol kalmaktadır. *Bu da, dinin "ilerlemeye hizmet edecek ve aklın egemenliğini sağlayacak" şekilde te'vil edilmesidir.*

Mu'tezile'nin yapmak istediği şey budur. Fakat son derece parçalayıcı bir uslûpla bunu gerçekleştirmeye çalışmış, böylece yükselmekte olan güçlerin zâfiyetini yansıtmıştır. Çünkü bu güçler henüz yetişme safhasındaydılar. Mu'tezile'nin bu çabaları, mezkur yeni güçlerin fanatik devrimci bir atılıma yönelmelerine yol açmıştır. Yeni güçler, genellikle zuhûr anlarında bu niteliklere bürünürler.

Fârâbî bu güçlerin olgunlaşma merhalesine ulaştıkları bir zamanda sahaya çıkmıştır. Bu dönem, aynı zamanda onların her yönden tehdit altında kaldıkları bir dönemdir. Mütevekkil döneminde vuku bulan karşı devrimden, zenci ayaklanması gibi ezilen sınıflarda meydana gelen toplu kıyamlardan,

birçok prensin kendi topraklarında bağımsızlıklarını ilan etmeleri gibi hâdiselerden sonra gelmiştir Fârâbî... O, böyle karmaşık bir çağda düşünce sahasına adım atarak neşv-ü nemâ bulmakta olan yeni güçlerin geleceğe dair arzularına "Fâzıl Medine" isimli eseriyle tercüman olmuştur. Bu yeni güçler kendi varlıklarına ve çıkarlarına yönelik ciddî tehditlerle karşı karşıyadırlar.

Meseleye bu açıdan bakıldığında din ile felsefe arasında uzlaşı bulma çabaları, eski güçler ile yeni güçleri birbirine bağlayacak köprüyü arama çalışmalarıdır. Böylelikle her iki tarafı aynı anda tehdit eden tehlikeler bertaraf edilecekti. Eş'arîler ve Mâtüridîler birinci akımın açılgan dinamikleri olarak dinî nassın hakem ve otorite olduğu bir uzlaştırma türünü esas almışlar; ikinci akımın olgun dinamiklerinin sözcülüğünü yapan filozoflar ise aklın hakem ve otorite olduğu uzlaştırma biçimine dayanmışlardır. Hedef tektir; ümmetin birliği ve güçlü bir merkezi devletin kurulması. Birinci grup bu hedefe yönelirken İslâm'ın doğuş döneminde, daha doğrusu salih selefin yaşayış ve siretinde tezâhür eden çözümlere sarılmıştır. "Bu ümmetin meselesi, ancak selefinin çözümlediği şekilde çözümlenebilir." Öte yandan ikinci grup birleştirici ve toplayıcı bir kuvvet olmak vasfıyla aklın sunduğu çözümlere yanaşmıştır. Sadece akıl, varlığın sırrının künhüne vâkıf olmaya ve izlenecek yolu belirlemeye güç yetiren evrensel bir kuvvettir. Uzlaştırma operasyonunun mihveri durumunda olan dine gelince o, derinlemesine incelendiğinde akılla çelişmemekte, sadece yüzeysel olarak akla karşıymış gibi gözükmektedir. Din âlemi, akıl âleminde bulunan şeylerin örneklerinden ibarettir. Şöyle de diyebiliriz. Gayri menkul aristokrasisinin dünyası, ticaret aristokrasisinin dünyası için ideal örneklerden ibarettir.— Dolayısıyla bu numûnelerin te'vil edilmesi, daha doğrusu toplumsal ve bilinçsel gelişime ayak uyduracak şekilde öne sürülmesi gerekiyordu.

Fakat bu te'vilin nasıl yapılması lâzım? Çok daha önce Mu'tezile te'vil prensibini omuzlamış, aklın egemenliği için hakikaten parlak çalışmalar yapmıştı. Ama çabalarını fertler ve gruplar olarak diyalektik-sofistik tarzda yürüttüler. İşte bu durum, yeni bölünmelere; ardından merkezi devletin zayıflamasına yol açtı.

Ama şimdi yani Fârâbî'nin çağında, durum merkezî otoritenin yeniden kurulmasını, dolayısıyla toplumun yeniden kurulmasını ama karşıt güçlerin istediği "metindeki din" prensibine göre değil akıl esasına göre kurulmasını gerektiriyordu.

O halde ilk vazife, akıl birliğini ön plana çıkarmaktı. İşte, el-Cem'u Beyne Re'yeyi'l-Hakîmeyn kitabının hedefi budur. İkinci görev, aklın, din örneklerine kapsamlı ve küllî bir te'vil getirme gücüne sahip olduğunu vurgulamaktı.

Feyze dayalı metafizik projesinin de amacı budur. Son olarak üçüncü vazife, -önceki vazifeler onun için gerekli sayılmıştır- toplumu ve devleti ilerleme kutbuna olumlu cevap verecek şekilde yeniden kurmaktır.

Bu yüzdendir ki Fârâbî Fazıl Medine Medine'de reisi değirmenin odak noktası yaparken, onu toplumla olan ilişkisinde varlıklara nisbetle ilk sebep gibi görmüştür. Onun konumunu yükseltirken tek amacı aklın egemen olduğu merkezî bir yönetim kurulması hususunda ki rağbetini belirtmekti. Bu yönetim tüm güçleri elinde toplayabilmeli, siyâsî, fikrî ve sosyal çerçevede Arap toplumunun birliğini sağlayabilmeliydi. Bu vazifeyi îfâ etmek için gerekli şartların tümünü taşıyan tek bir şahsı söz konusu merkezî yönetimin başına getirmek mümkün olabilirse ne alâ; aksi taktirde aralarında "din misâllerinin" zarûri te'villerini yapma vazifesini üstlenecek bir filozofun bulunduğu toplu bir merkezî önderlik şarttı.[13] Başka bir deyişle, sosyal ve fikrî gelişime ayak uyduran akıl devletinin kurulmasına yol açacak bir ideolojiyi yönetime hakim kılma gücüne sahip yöneticiler gerekiyordu.

Hatta İslâm şeriatında köklü tâdilatlar yapmak gerekse dahi bu yoldan gidilmeliydi. Din açısından da meşru bir şeydi bu. İsa (a.s.) Musa'nın (a.s.) şeriatını değiştirmiş, Muhammed (s.a.v.) İsa şeriatından arta kalanları tashih etmiştir. Peygamberlik müessesesi tamamen sona erdiğine göre, değiştirme ve tadil etme gibi işler peygamberden sonra ikinci dereceden reislere kalıyordu.

Reislerin, bu görevi, çağın gerektirdiği şekilde yükselen güçlerin arzuları doğrultusunda îfâ etmeleri ise ancak filozof olmayla, hiç olmazsa aralarında birinin filozof olması ile mümkündü. Din Devleti'nin fikrî, siyâsî ve sosyal açıdan iç gelişimleri ile kendine dar gelmesinden sonra akıl devletini kurmaya gücü yeten tek kişi varsa o da filozoftu. Meselenin bilimsel toplumla ilgili olduğunu bu toplumda küçük seçkin bir uygar zümrenin oluştuğunu düşünürsek yukardaki cümleler daha iyi anlaşılacaktır. Devletin zirvesindeki filozof reisin vazifesi, bazı görüşler ileri sürmek ve piramitsel düzene göre dağılmış kültürlü seçkin zümrenin, tüm alanlarda tatbik edilmesi için seferber olacağı yasaları belirlemektir. Sözkonusu piramitsel toplum binası öyle görülüyor ki feyz teorisindeki hiyerarşik evren binasından mülhemdir. Ama hakikat bunun tam tersidir; Fazıl Medine'nin toplumsal düzeni ile ilgili proje, metafizik alanda da piramitsel sistem fikrini ilham etmiştir. İşte bu, ideolojik çevrimin bilinen dışa vurumlarındandır.

13 Burada şunu söylemek de mümkündür: Fârâbî, "toplu önderlik" prensibinin zarûriliğinde ısrar etmekle "İslâmî Şûrâ" ilkesine ilerici ve pratik bir anlam yüklemiştir.

Mutlaka değinmemiz gereken bir mesele kaldı geriye Fâzıl Medine'ye karşıt olan medinelerin ideolojik medlûlünü masaya yatırmak. Hemen soralım; acaba Fârâbî, Eflâtun ve Sokrat öncesi filozofların görüşlerinden mi esinleniyordu yoksa Fâzıl Medine için çizdiği tabloyu tamamlamak amacıyla hayal gücünü mü kullanıyordu? Biz, Fârâbî'yi çağının verileri ve toplumun problemleri ışığında okumaya çalışırken bu tür varsayımları tartışmaya öylesine muhtacız ki! O halde en başta şuna karar verelim. Fârâbî Fâzıl Medine'ye karşıt medineleri tahlil ederken yaşadığı toplumu eleştiriyor olsun. Farklı uygarlıkların birikimlerini taşıyan, birbirine zıt dinî, fikrî ve siyâsî akımları barındıran ve kendisinin Ârâu Ehli'l-Medîneti'l Fâdıle, Kitâbü's-Siyaseti'l-Medeniyye gibi eserlerinde tahlil ettiği gibi sosyal bağların çok yönlü olduğu bir toplumu eleştiriyor olsun... Şu durumda bizzat Fârâbî'den tanıklık getirilerek bu iddia isbat edilecekse; Fazıl Medine'nin bölümlerine dair hayatının son dönemlerinde kaleme aldığı, Telhis'e (=özete) bakmamız yeterlidir. Bu telhis Dr.Muhsin Mehdi tarafından "Fusûlu Mebâdi ve Ârâü Ehli'l-Medineti'l-Fâdıle" başlığı ile "Kitâbü'l Mille ve Nusûs Uhrâ" da neşredilmiştir

Fârâbî önce "sapkınlık ve cahiliyet niteliği taşıyan reisliklerin, şehirlerin, toplumların ve görüşlerin her türlüsünün temeli olan bozuk ilkeler"i arzeder ve şöyle der: "Burada onlardan örnekler vermemiz gerekirdi; günümüzde gruplar ve kavimler içerisinde mevcut olan sapkın ve câhilî inançlar da eleştiriden payını alsın diye. Ama bu meseleyi 'ziyâdât' kısmına te'hir etmeyi uygun bulduk." Fârâbî böyle diyor. Biz inanıyoruz ki Fârâbî'nin işaret ettiği 'ziyâdat', Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıle adlı kitabın son dört faslıdır. Zira bu fasıllarda mezhebî, dinî, etnik esaslara veya baskıya dayalı şehirler ile sapkınlık ve câhiliyenin egemen olduğu şehirlerde geçerli toplumsal bağlardan bahsediyor. Bu toplumlarda sosyal bağlar yanlış kavramlar üzerine kurulmuştur; bu kavramları baştâcı edenlerin amacı temiz olmayan yollar ve yöntemlerle yönetimi ele geçirmek, halkı kandırmaktır. Okuyucu Fârâbî'nin bu fasıllarda tescil ettiği sosyal ve ideolojik eleştiride o dönemin çeşitli zümreleri, köylü yahut şehirli cemaatleri ve İslâm toplumunun tanıştığı yönetim biçimleri ile uygunluk arzeden taraflar bulacaktır. Zaten Fâzıl Medine projesi, bu yanlış tarzlara alternatif olsun diye sunulmuştur. Öyle bir alternatif ki toplumun gelişmekte olan güçleri tarafından gerçekleşmesi yönünde destek bulsun; dönemin câhilî ve sapkın medinelerinden çıkmış fâzıllar tarafından da benimsensin.

Burada gözden kaçırılmaması gereken husus onun bugün anladığımız manası ile "medine"yi kastetmediğidir. (Medine=Şehir) O, medineler derken insanları; zümreler, devletler ve beylikler olarak yaşamaya sevkeden fikrî ve sosyal bağların tümünü kastediyordu. Beşerî grup ve toplumları küçük, orta ve

büyük diye tasnif edişine gelince; burada ifadenin konu içindeki yerini göz önünde bulundurmalı, bundan daha öte ve başka bir şeye ihtimal vermemeliyiz. Fârâbî, "tek başına yiyecek, giysi ve mesken sorununu çözemediği için doğası itibarıyla insan toplumsaldır" derken şunu göz önüne almaktadır: İnsanın toplumsallığı, ya beşerin bir ferdi olması itibarıyla yahut zarûri ihtiyaçlarını karşılamak için kendi benzerleriyle yardımlaşarak kurduğu bir şehrin veya cemaatin ferdi olmak itibarıyla sözkonusudur. Fârâbî'nin en büyük topluma (=beşeriyete) orta topluma (=ümmete) ve en küçük topluma (=medineye) gerekli gördüğü yetkinlikten kasdı; o toplumun fertleri arasında var olan ve onlara var olmalarını sağlayan yardımlaşma vasfından başka bir şey değildir. Köylerde, küçük yerleşim birimlerinde, yol kenarlarında ve evlerde mevcut olan topluluklar ise eksiktirler, kemâl sıfatını kazanamazlar. Çünkü böyle topluluklarda insan hayatı için gerekli olan herşey tedârik edilememektedir. Bu eksik topluluklarda sanatlar ve zanaatların muhtelif türleri bulunamaz. Dolayısıyla bunların hepsi bir medineye bağlıdır. Tıpkı medinenin ümmete, ümmetin de beşer toplumuna bağlı olması gibi. Buradaki bağlılık, herşeyden önce iktisadi bir bağlılıktır. Kemal vasfı, iktisadî bağımsızlık demektir. Kemâl, beşerî hayatta temel ihtiyaçların karşılanması hususunda kendi kendine yeterliliktir. O ihtiyaçlar ki insanı doğası itibarıyla sosyal hâle getirmiş, ancak hem-cinslerinin yardımıyla varlığının devâmını mümkün kılmıştır.

O halde, Fârâbî'nin evrensel bir devlet tasavvur ettiğini söylemek yanlıştır, Fârâbî'nin tüm beşeriyeti birleştirme çağrısında bulunduğunu söylemek de hatalıdır. Aynı şekilde Fârâbî'nin Yunan düşüncesininden Yunan şehirlerinin nizamından etkilenerek sadece medineden (=şehirden) bahsettiğini, ümmet ve devleti sözkonusu etmediğini iddia etmek de büyük bir hatadır. Fârâbî'nin zihninde medine temeddün etmiş topluluktur. Yani, insanların belirli sosyal, fikrî ve dinî bağlarla birbirine bağlandığı topluluk... O halde mühim olan sözkonusu bağların türüdür. Zaten "Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla" adlı kitabın ismi de açıkça buna işaret ediyor. Fârâbî nezdinde araştırılacak şey; ârâdır (=görüşler). Bunlar, o insanları zümreler ve ümmetler olarak yaşatan dinî ve fikrî bağlardır. Tabi bu bağlar oluşurken ekonomik faktörler gizli gizli etkisini göstermekte, mezhebî, zümrevî ya da etnik eğilimlerle dolaylı olarak su yüzüne çıkmaktadır.

5. Sonuç: Yöntem ve Ufuklar

Sonuç olarak diyoruz ki, bu sözlerimiz Fârâbî'nin siyâsî ve dinî felsefesini yeni bir bakışla okuma projesidir sadece... Şüphesiz ideolojik bir okuyuş bu.

Ama tamamen tarafsız ve masum bir okuyuş mevcut mudur acaba? Kültür mirasımızı bilinçsiz, tersyüz edilmiş ve sahte bir ideolojik bakışla okumaya devam edeceğimize, son derece bilinçli olma gayreti içerisinde, tutarlı bir ideolojik okuyuşla anlamaya çalışmamız elbette bin kat daha iyidir!

Bu okuma projesinde en çok tartışma uyandıracak şeyler, belki de şimdi dile getireceğimiz iki meseledir. İlki Yunan felsefî düşüncesinin, Arap İslâm felsefî düşüncesiyle ilişkisine dairdir. İkincisi ise, Arap felsefî düşüncesi ile mensûp olduğu sosyal realite arasında bizim kurmaya çalıştığımız bağla ilgilidir.

Birinci meseleyle ilgili olarak yeniden söylüyorum, kesinlikle Arab'ın Yunan'dan aldığını küçümsemek ve inkar etmekten bahsetmiyoruz. Bu husus, hiç kimsenin tartışamayacağı kesin bir şeydir. Arap, Yunan'dan almıştır; ama benim vurgulamak istediğim şey, Arap düşüncesini, ircâî (=kaynak arayıcı) bir tarzda, Yunan düşüncesini okur gibi okumaktan kaçınmaktır. Bu tür bir ircâi okuyuşun gayesi Arap düşüncesini bir takım bölümlere ayırmak, sonra da her bölümü "Yunan aslı" ile irtibatlı kılmaktır. Böylece Arap düşüncesi bütünlüğünü ve orijinalitesini kaybedecek tüm tarihî, sosyal, ekonomik, politik ve boyutlarıyla Arap İslâm realitesinden soyutlanacaktır.

Bu sunuş esnasında Arap düşüncesinin, yapısal olarak Yunan düşüncesinden çok kesin hatlarla ayrıldığına işaret etmiştik. Zira Yunan düşüncesi "yokluktan hiçbir şey çıkmaz" ilkesi üzerine kuruludur. Oysa İslâm düşüncesi "yokluktan yaratma" ilkesi üzerine kuruludur ki ötekine tamamen aykırıdır. O halde biz bir birine yahut müşterek bir asla irca edilemeyen, tamamen müstakil iki yapı ile karşı karşıyayız. Durum bu minval üzere olunca, birincinin yapısından ikincinin yapısına herhangi bir unsuru geçirmek, onun içeriğinde ve anlamında birtakım yeni düzenlemeler yapmayı gerekli kılmaktadır. Ayrıca birincinin yapısından aktarılan unsur, ikincinin yapısal rengiyle de boyanacaktır biraz... Daha doğrusu, ilk bünyeden alınan unsur, naklin esas amacı olan genel plan ve sistemden esinlenilerek yeniden yorumlanacaktır. Bu işlemden sonra, tadilata uğramış ve yeni bir renge boyanmış unsura nakledildiği kaynaktan bakan biri, ortada bir çarpıtma ve ters yüz etme hâdisesinin sözkonusu olduğunu tereddüt etmeden söyleyecektir. Oysa nakledildiği yeni bağlam ve sistem çerçevesinde bakanlara göre ise iş sadece bir düzeltme; sentez kurma ve orijinallik kazandırma meselesidir. Böyle hallerde, genellikle dile getirdiğimiz türden nisbî yargılara varılır. Hükmün olumlu ya olumsuz çıkması, gözlem yapanın dayandığı bir tür önyargılar manzûmesi ile ilgilidir. Buna misâl olarak "akılların mertebeleri ve isimleri" sorununa değinelim. Şüphesiz düşünce Yunan kaynaklıdır; Aristo'nun semavi akılları kırk yediye hatta elli beşe taksim ettiğini görüyoruz. Feyz teorisini (=sudûr, türeyiş) ortaya atan Plotin, ilâhî

evreni üçe ayırıyor; Bir'in evreni, Küllî Aklın evreni ve Küllî Ruhun evreni. Fârâbî akıllar düşüncesini Aristo'dan, feyz nazariyesini de Plotin'dan almıştır. Ama aldığı şeyi dînî- İslâmî, düşüncenin yapısına sokmayı murad edince feyz teorisini bizzat bu düşüncenin yapısından elde edilecek yeni bir içeride mazmunla sunmuştur. O, "akıllar ondur" derken İslâmî bakıştaki "ulvî âlemin mertebeleri" fikriyle ahenk içinde olmayı ihmal etmemiştir. Bilindiği gibi ulvî âlemin mertebelerinin ilki Allah'tır. Sonra Sidretü'l-Münteha (veya Büyük Arş) gelir. Daha sonra Yüksek Semâ, (yada Kürsî diyebiliriz) ondan sonra tabakalar halindeki Yedi Gök gelir. Fârâbî ve İhvân-ı Safa ulvî âlemdeki varlıklara İslâmî isimler vermişlerdir. Bu kavramları İslâmî ortama aktarmak gayesiyle bir hiyle olarak değil, İslâmî bir bakışta okudukları için böyle yapmışlardır. Bu düşüncelere kendi referans sistemlerinden; başka bir deyişle ait oldukları fikrî yapıdan bakarak yukardaki adları kullandılar.

Doğrudur; Fârâbî'nin evren hakkındaki genel tasavvuru, Batlamyus'un evren sisteminden mülhemdir. Ama unutmamamız gereken mesele şudur ki, Batlamyus'un nazariyesi Kopernik'ten önce tüm metafizik tasavvurların bilimsel esâsını teşkil ediyordu. Dolayısıyla bizim için önemli olan, bu sistemin kendisi değil, nasıl yorumlandığı ne ve tür bir ideolojik amaç için kullanıldığıdır. Burada, özel bir mantığa boyun eğen, onun direktifiyle yürütülen bir kullanımdan bahsediyoruz. Söz konusu mantık ise, o ideolojinin mensûp olduğu yapının iç dengesini oluşturan kanunlardan ibarettir.

Mesele birbirine karşıt iki yapının unsurları arasında mukayese yapmakla ilgiliyse; bu mukayeseyi, her iki yapının da kendine özgü mantıkları olduğu ilkesine istinat ederek yapmak şarttır. O halde şu hakikatten yola çıkmamız gerekiyor: Arap mantığı kesinlikle Yunan mantığından ayrı bir şeydir.

Doğru, İslâm filozofları Aristo mantığını ziyâdesiyle sevdiler. Ama bu demek değildir ki onlar sözkonusu mantığı pratiğe dökerek tüm tartışma ve araştırmalarında temel bir ilke olarak ona sarıldılar. Arap İslâm akılcılığında Mu'tezile, Eş'arîler, Şia ve filozoflar gibi birçok zümre tarafından muhtelif şekillerde pratiğe döküldüğü gibi kendine özgü bir mantık vardır ve üç deerli bu mantık, iki değerli Aristo mantığından çok farklıdır. İslâm mantığı üçüncü halin imkânsızlığı prensibini dikkate almaz. Bilakis Doğudaki Arap İslâm mantığında bununla kalınmaz, daha ileri gidilir; üçüncü bir seçenek (=üçüncü bir değer) daha vardır. Şimdi bazı örnekler sunacağız:

Mu'tezile varlık ile yokluğu bir birinden temyiz etmiş ama üçüncü bir yargı (=değer) eklemeden duramamıştır. Buna "yok olanın şeyliği" demişlerdir. Aynı şekilde cebir ile ihtiyarı birbirinden ayırmışlar fakat "vâcip olan lütûf" diye

üçüncü bir değeri eklemeden duramamışlardır. Yine iman ve küfüre, "iki konum arasında bir yer" anlamına gelen el-menziletü beyne'l-menzileteyn yargısını eklemişlerdir. Zât ve sıfatları birbirinden ayırmışlar fakat "zatın kendisi olan sıfat" diyebileceğimiz üçüncü bir değeri daha eklemişlerdir. Buna "zatın aynı olan sıfatlar" diyoruz. Nazzam, hareket ve sükûndan, (=eylem ve eylemsizlik) hareketin zamanı, sûkunun ise mekânı temsil ettiği itibarıyla bahsederken; üçüncü bir yargı daha ortaya atar. Bu da hareketü'l-itimât kavramıdır. Manası, eylem halindeki eylemsizlik demektir. Nazzam'a göre sükûn bir şeyin bir mekânda iki vakitlik bulunmasıdır.* (Buna zamanın mekâna sokulması denebilir). Sen buna Ebû Hâşim'in ahvalini de katabilirsin. Ebû Hâşim'in "ahvâli", ilâhî zatın sıfatlarıdır ama onlara ne var denebilir, ne yok denebilir, ne malûm denebilir ne de meçhul denebilir! Aynı şeyi Eş'arîler nezdinde de görüyoruz; onlar cebir ve ihtiyara üçüncü bir değer eklemişlerdir. Bunu kesb diye adlandırırlar.

Onların nedensellik-âdetullahla ilgili nazariyelerinin temeli işte bu kesbdir. Bâkillânî, zat, sıfatlar ve vasıf arasında fark bulunduğunu söyler. Ona göre vasıf sıfattan ayrı bir şeydir, doğruluğa ve yanlışlığa muhtemel bir şeydir. Sıfat ise müfred bir ad olup doğruluğa ve yanlışlığa muhtemel değildir. Bâkillânî isim, müsemmâ, tesmiye yahut tek, bölünemeyen, benzeri olmayan ve kendisinden başka sığınak olmayan kavramları arasında da fark olduğunu iddia ederken aynı şeyi yapmıştır. Buna, şunu da ekleyebiliriz ki Bâkillânî ve Cüveynî, ilim problemine üçüncü bir değeri daha eklerler. Bu üçüncü değer, "şey olmayan" malûmdur. Onlara göre malûm, şey olabilir. Bu durumda ona mevcut deriz. Malûm bazan da şey olmayabilir. Bu durumda ona ma'dum (= yok) deriz. Fakat buna rağmen o malûm olmaya devam eder.

Şimdi filozoflara geçelim. Özellikle İbn Sînâ'ya bakalım. Aristo'cu gelenek vacip ile mümkünü birbirinden ayırırken İbn Sînâ üçüncü bir değer ortaya atar ki bu da el-vâcip bi gayrihi'dir.** Böylece varlıklar üç sınıfa ayrılmıştır, kendinden zorunlu (=vâcip bizâtihi) başkası vasıtasıyla zorunlu (=vâcip bir gayrihi) ve kendi mümkün olanlar (=vârlığa ve yokluğa muhtemel olanlar). Aynı

* Vâcip, varlığı kendinden ve zorunlu olan şey demektir. Mümkin, varlığı kendinden ve zorunlu olmayıp varlık ile yokluk arasında gidip gelen şeydir. Vâcip bi gayrihiye gelince bu tamamen melez bir kavramdır ki varlığı kendinden değil başkasının katkısıyla zorunlu olan şey demektir. Kendinden olmamak sıfatıyla mümkine dokunuyor ama zorunlu olmak sıfatıyla vacibe dokunuyor. İkisi arasında bir şey. Bu kavrama en iyi örnek âlemdir. (çev.)

** Bu ifadeyi şöyle şerhedebiliriz: Bir şeyin bir yerde arka arkaya iki an boyunca var olabilmesine sükûn denilir. Burada "an", olabilecek en kısa zaman birimidir. Şey kavramı ise atomdan evrene tüm varlıkları içine alır. Varlığın en küçük birimi nasıl atom diye adlandırılıyorsa zamanın en küçük birimi de an diye adlandırılır. Bu açıdan an, atoma benzer. (çev.)

şekilde filozofların ezelîlik ve sonradanlık kavramlarına üçüncü bir değer daha eklediklerini görüyoruz ki İbn Sînâ bunu "el-kadîm bi'z-zaman el-hâdis bi'z-zât" diye anlatıyor. (=zaman açısından ezelî fakat zâtı açısından sonradan oluşan şey) İlâhî bilgi meselesinde İbn Sînâ, cüz'iyyâtı, bilmek ve külliyatı bilmek kavramlarına üçüncü bir kavramı daha ekliyor ki buna "cüz'îyyâtı küllî bir tarzda bilmek" diyoruz.

Doğudaki Arap düşüncesinin yapısında mihenk noktasını teşkil eden bu üçlü değer mantığı, aslında kendi bünyesinden çıkmıştır. Çünkü bu yapının temelinde tüm ilişkiler üç mihver arasında kurulur; Allah, insan, kâinat. Oysa Yunan mantığı düalisttir. Çünkü tüm ilişkilerin sadece iki mihver arasında kurulduğu bir fikrî yapıdan mülhemdir. Bu iki mihver insan ve kâinattır. İlahlara gelince onlar zaten insanın yarattığı şeylerdir, varolanların en sonuncusudurlar. İlk mertebede madde vardır, sonra insan gelir. İlâhlar ise en sondadır. Yunan felsefesinin sınırlarını çizen fikrî yapı budur işte. Yunan mitolojisi de bu fikrî bünyeye uygun ve meyyal bir tarzda üretilmiştir.

O halde önümüzde iki fikrî yapı vardır, her birinin kendine özgü mantığı vardır. Bunlardan birini oluşturan unsurları parçalayıp mensûp olduğu sistemden soyutlayarak mülahaza etmek elbette hata olacaktır. Ayrıca burada bir nakil ve çarpıtmadan söz etmek de hatalıdır. Mesele daha önce izah ettiğimiz gibi tamamen izâfîdir.[14]

İkinci meseleye gelince, herhangi bir düşüncenin mensûp olduğu gündem ve realiteyle bağlantılı kılınması zarûrîdir ama son derece yorucu ve karmaşık bir operasyondur. Hele hele mesele, Arap İslâm toplumu gibi bir toplumla ilgiliyse daha girift hâle gelecektir. Zira henüz bu toplumun bilimsel bir tarihi dahi yazılmamıştır. Ne olursa olsun, tarihî gelişimin genel kanunları bu türden çalışmalar yapma hususunda bize izin vermekte hatta bizi teşvik etmektedir. İslâm tarihi ne denli kendine özgü bir çizgide seyrederse seyretsin, bu durum, onun genel gelişim kanunlarına giremiyeceği anlamına gelmez. Felsefî olsun yahut olmasın Arap düşüncesinin, kendi toplumunun gelişim seyrinden ayrı bir seyirde neşv-ü nemâ bulduğunu savunmak imkânsızdır.

Burada kimsenin doğruluğu hususunda tartışmaya giremeyeceği bir tarihi hakikat vardır: Arap toplumu hicrî 3. ve 4. asırlarda yükselişin doruğundaydı; bu ilerleme ve yükselişe önderlik eden belirli toplumsal dinamikler vardı.

14 Burada izâfîlik kelimesiyle kendi manasını değil konumuz itibarıyla olan manasını kastediyoruz. Yâni Einstein'ın kendi teorisini açıklarken kullandığı izafiyet kavramı gibi ki kaynak alınan sistemlerin birbirlerinden farklı olduğunu anlatır.

Bilimsel ve tarihî araştırmalar bize henüz bu dinamiklerin kimliğinden, köklerinden, oluşumundan-sosyal tarihî değeri ve konumundan; kısaca gelişim çizgisinden haber veremiyorsa da bizi, bu dinamikler ile Arap düşüncesinin en ilerici türleri arasında bağlantı kurmaktan men edecek bir engel yoktur. İşte biz, bu temel prensibe dayanarak Fârâbî'nin bize bıraktığı felsefî, dinî ve siyâsî düşünceleri irdelemeye çalıştık.

* * *

19. asırda Fransız burjuvazisi özgürlük, kardeşlik ve eşitlik devletini; adalet ve akıl devletini inşâ etmeyi arzulamıştı. Rouesseau, Sosyal Sözleşme adlı eseriyle bu arzuların tercümanı olmuyor muydu? O halde biz Fârâbî'nin şahsında ortaçağların Arap Rouesseau'sunu niye görmeyelim?

İBN SÎNÂ
VE MEŞRIKÎ FELSEFESİ

Doğudaki Arap-İslâm Felsefesinin Köklerine Sondaj

1. Yöntem İlkeleri, Ana Maddeler: Giriş

A. *Doğrudan Okuyuş ve Dolaylı Okuyuş*

İbn Sînâ'yı, bir yönteme dayalı ve bilinçli olarak okumak kolay bir iş değildir. Onun temel eserlerindeki didaktik karakter, diğer eserlerindeki ihvân-ı sâfâcı yahut sembolik karakter, çağının meşşâîlerine son derece sert saldırılarda bulunması; onları "avamın felsefecileri, filozof geçinenleri" arasında sayması ve son olarak meşşâîlik ilkeleriyle kayıtlanmayan bir "Meşrıkî Felsefe"yi ortaya atışı; - ki bu konuda aynı ünvanı taşıyan bir kitap yazdığını söyler, fakat elimize bu tür bir eser ulaşmamıştır, belki de bu fikrinden vazgeçti- işte tüm bu olgulara şunlar da eklenmeli; kendinden öncekileri ve çevresindekileri gölgede bırakan yaygın bir şöhret, kendinden sonra gelen doğulu düşünce ve tasavvuf adamlarını dolaylı ve dolaysız etkileyiş... Bunlar göz önüne alındığında, sadece İbn Sînâ'nın metinlerine dayanarak dolaysız bir okuyuşa girmek onun akıl yürütme tarzının derinliğini ve felsefesinin yönünü anlama hususunda yetersiz olacaktır. Büyük üstad Ebû Ali el-Hüseyin b. Abdullah b. el-Hasan b. Ali b. Sînâ (370-428 h.) hakikaten hem şeyh hem de reisti; şeyhti, yani kendine özgü felsefî bir bakışı öğreten ve yayan üstad idi. Reisti, yani çağında ve sonraki dönemlerde Doğudaki felsefî düşüncenin kutbuydu. Çizdiğimiz bu tablo yaşadığı sıralarda ona tam mutabık gelmiyorsa da ölümünden sonra eserleri öylesine yaygınlaştı ki artık ondan önceki ve sonraki felsefî düşünceler İbn Sînâ'nın gözlüğü ile değerlendiriliyordu. O, kendinden önceki ve sonrakilerin yorumlanışında temel ölçüt ve kaynak durumuna gelmişti. Dolayısıyla sadece onun eserlerine dayalı doğrudan bir okuyuş kafi gelmeyecektir. Bilâkis sınırlı da olsa, onun, kendinden öncekileri nasıl okuduğuna ve ondan sonra gelenlerin onu nasıl okuduğuna bakmak gerek-

mektedir. Bütün bunlarla beraber İbn Sînâ'yı her yönden çevreleyen kimseleri de okumak gerekir.

Fakat istediğimiz dolaylı okuyuşun türü nedir?

Şüphesiz ki İbn Sînâ da Fârâbî'nin bir önceki bölümde de aldığımız problematiğini paylaşıyordu. Her ikisi de Abbâsîler döneminde kelâm ve felsefe gibi teorik düşüncede Doğu'nun yaşadığı problematiği paylaşıyorlardı.[1] Fakat bu demek değildir ki biri diğerinin kopyasıydı. Hayır, aynı problematiğe mensûp olmak, o problematiğe aynı açıdan bakma zorunluluğunu getirmez; o problematiğin "içsel yorumu" konusunda ittifak etmeyi de gerektirmez.[2] Bu yüzdendir ki, İbn Sînâ'yı Fârâbî aracılığı ile yahut Fârâbî'yi İbn Sînâ aracılığı ile okumak, Gazâlî'yi İbn Sînâ yahut İbn Sînâ'yı Gazâlî vasıtasıyla okumaktan daha az tehlikeli değildir. Oysa hepsi de aynı problematiği paylaşmakta, aynı çerçeve içerisinde akıl yürütmekte, aynı unsurlardan ilham almaktadırlar. Bu filozoflardan birini diğerinin aracılığı ile okumak, birine dair anlayışımızı diğeri hesabına geçirmekten başka bir anlama gelmeyecektir. Dolayısıyla yargılarımız genelleşecek, ilkini okuyuşumuzdan kalan hatalı anlayışları ikincisine boca edeceğiz.[3]

---

1. Bkz. Bir bölüm önceki Fârâbî ile ilgili araştırma ve ilerki sayfalarda gelecek olan İbn Rüşd ile ilgili araştırma.

2. Herhangi bir problematiğin iç yorumundan şunu kastediyoruz: O problematiğe mensûp olan düşünürün bizzat o işin içindeyken geliştirdiği yorum... Bu kavram söz konusu anlamıyla dış yorumun karşısında yer alır. Dış yorumdan ise, kendi problematiği içinde yaşayan bir düşünürün kendisiyle ilgili olmayan apayrı bir problematiğe getirdiği yorumu kastediyoruz. Mesela İbn Sînâ'nın Fârâbî'ye ilişkin yorumu iç yorumdur. Çünkü İbn Sînâ Fârâbî'nin problematiğine mensuptur, aynı problematiği paylaşırlar. Lâkin İbn Sînâ'nın Aristo yahut genel olarak Yunan düşüncesi ile ilgili bir problematiği kendince okuyup anlamlandırması; dış yorum olarak tanımlanır. Çünkü böyle bir yoruma teşebbüs eden İbn Sinâ ne bu problematiğe mensûptur ne de bu problematiğin çerçevesi içinde tutulmuştur. O başka bir problematik içinden gelen biri olmasına rağmen sadece "bu problematik hakkında" fikir yürütmüştür. Daha önce de belirttiğimiz gibi İbn Sînâ'nın mensup olduğu problematik; doğudaki İslâm düşüncesinin problematiğidir.

3. Bazı oryantalistler Dr. İbrahim Medkur'un "Mekânetü'l-Fârâbî fi'l -Medreseti'l-Felsefîyyeti'l- İslâmiyye" adlı kitabında Fârâbî'yi İbn Sînâ aracılığı ile açıklamaya çalıştığını gözlemlemişlerdir. Kitaptan anlaşılan da budur. Ancak Doktor Medkur sadece bununla kalmamış, tüm İslâm felsefesini -veya Doğuda ve Batıdaki İslâm felsefesini- İbn Sînâ aracılığıyla okuduğu Fârâbî süzgecinden geçirerek yorumlamıştır. Dolayısıyla neticede Doğu ve Batıda yetişen tüm Müslüman filozofları aynı zincirin birbirini takip eden halkaları olarak sunmuştur. Dr. Medkur'un şu kitabına bkz: Fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye, Menhec ve Tatbîk, Darü'l-maârif, Kahire. Biz Medkur'un bu görüşünü kabul etmiyoruz. Bkz; Bu kitapta İbn Rüşd ile ilgili çalışmamız.

Başka bir ifadeyle İbn Sînâ'yı Fârâbî aracılığı ile okumak, Fârâbî'yi okurken kendimizi İbn Sînâ'nın vekili gibi saymak anlamına gelir. Aynı şekilde İbn Sînâ aracılığı ile Fârâbî'yi okumamız demek, Fârâbî'yi okuma hususunda İbn Sînâ'yı kendimize vekil kılmamız demektir. Her iki halde de, okuduğumuz metinle kurulan iletişim ve diyalog sadece vehimden ibaret olacak, gerçekle örtüşmeyecektir. Böyle bir hâlde okunan metin ve kişi, bizim murâd ettiğimiz değil vesile edindiğimiz metin ve kişi olacaktır.

Evet, İbn Sînâ'yı Fârâbî'siz yahut Fârâbî dışında diğerlerinin "tanıklığı" olmaksızın okumak mümkün değildir. İlerde bu açıklanacaktır. *Ama biz dolaylı okuyuş derken kesinlikle birinin diğerini düşürdüğü "iskâtî okuyuşu" kastetmiyoruz. Bizim kastettiğimiz okuyuş, diğerinin okunuşu boyunca onunla beraber yürür, fakat ona teslim olmadığı gibi onun kayıtlarıyla da sınırlanmaz.* Fârâbî, İbn Sînâ için bir okuma mevzûu olmuştur İbn Sinâ da Sühreverdî, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd için okuma mevzûu olmuştur. Fakat bu filozofların gözleriyle Fârâbî'yi okuyan kişi, Fârâbî'ye ait olanı okuyamaz bilâkis onun aracılığı ile Yunan düşüncesini okumuş olur. Yanlış yorumlara düşmememiz için bu hakikatın bilincinde olmak kesin bir zorunluluktur.

İbn Sinâ'yı anlamaya çalışırken bu okuyuşlardan faydalanacağız. Ve ancak bu yöntemle objektifliğin mümkün olabilecek en yüksek derecesinde seyrederiz. Bu tür bir okuyuşta diyalog içsel olacaktır; aynı problematik içerisinde o problematiğe dolaysız bir biçimde mensûp olanlar arasında cereyan edecektir.[4] Bu diyalogtan esaslı bir hakikat ortaya çıkar: Aynı problematiğe mensûp olan düşünürler birbirlerini izah etmekte ve yorumlamaktadırlar. Ama, bir öncekinin "bir sonrakini izah ettiği" esasına dayanmıyoruz. Unuttuğumuz yahut cahil kaldığımız bir esas var: Sonradan gelen öncekini en güzel şekilde izah etmekte ve yorumlamaktadır. Fakat önceki hakkında söylediği sözlerle değil, öncekinin neticelerinden biri olmak vasfıyla sonraki iyi bir ayna ve izah aracıdır. Tarihin mantığı budur. Oysa öncüllerden sonuçlara doğru giderken, öncüllere yaklaşım tarzının neticeleri belirlediğini unutan soyut aklın mantığı, tarihin mantığının tam tersidir.

Bu meselenin bir yönü... Öte yandan bizim dayandığımız okuyuş tarzı ister doğrudan isterse dolaylı olsun eldeki metinlerin bilgisel muhtevasıyla ilgili

4. Mesela Fârâbî ile İbn Sînâ dolaysız olarak aynı problematiğe mensûpturlar. Oysa Fârâbî, İbn Sînâ ve benzerleri aracılığıyla orijinaliteyi arayan biz 20. asrın Arapları, söz konusu filozofların problematiğine dolaylı olarak mensûbuz. Çünkü 20. asrın çocukları olarak bizler atalarımızın problematiğine çözümler üretmeyi hedeflemiyoruz, bu konu onları ilgilendirdiği kadar bizi ilgilendirmiyor. Tüm amacımız, kendi özel problematiğimiz için çözümler üretme yolunda herhangi bir şekilde onların düşüncelerini fonksiyonel hâle getirmektir.

olmayacaktır. İbn Sînâ'nın cisimle ilgili söyledikleri, akıl, nefis yahut gök hakkında dile getirdikleri bizi ilgilendirmeyecektir. O, bu sahada çağının bilgilerinden dışarı çıkmamıştır. Bu bilgiler, felsefî veya bilimsel fikirlerin tarihini yazan kişiyi ilgilendirecektir, İbn Sînâ'yı bir bütün olarak Doğu'nun teorik düşünce problematiğindeki yerine oturtmak ve bu düşüncenin gelişimi bağlamında değerlendirmek isteyen araştırmacı okuyucuyu fazla alakadar etmeyecek, ancak İbn Sinâ'nın akıl yürütüş tarzındaki genel eğilimi ele verebildiği sürece dikkatini çekecektir. Bu bilgiler, ya özel işaretler ve izler taşıdığı veya o anki yahut önceki döneme ait belirli fonksiyonlara delâlet ettiği için İbn Sinâ düşüncesinin genel eğilimini keşfetmede yardımcı olabilecektir.

Bu incelemede İbn Sînâ'nın metinleriyle ilgili olarak bize düşen vazife, bunların epistemolojik dayanaklarını ve ideolojik içeriklerini gün yüzüne çıkarmak için üzerlerinde alabildiğince yoğun ve titiz çalışmaktır. Metinler bizim için sadece aracıdırlar, amaç değildirler. Biz bunları belli bir işlevi yerine getirdikleri için kullanacağız. Bilgi eksenli, bilgi edinmeyi hedefleyen bir kullanımdan söz etmiyoruz.

Bu yüzdendir ki filozofumuzun metinlerinde mutlaka bir seçim yapmak lazım geliyordu. Çeşitli sahalarda ve mebzûl miktarda bulunan bu metinlerin bir çoğu birbirini tekrar eder durumdadır. Fakat metni işlemekten amacımız gayet açık olduğu sürece, seçim yapma meselesi bizim için büyük bir problem teşkil etmiyor. İbn Sînâ'nın, özellikle kendinden bahsettiği (=hayat hikâyesi, eserleri, fikirleri ve düşüncesini besleyen kaynaklardan bahsettiği) metinler bize göre, bilgi muhtevası yahut teknik çerçevesi ne denli zengin olursa olsun diğer bir metinden daha önemlidir. Aynı şekilde, savunmacı karakterin ağır bastığı metinler, gerçeğin vurgulandığı veya herhangi bir bilginin nakledildiği metinlerden daha önemlidir. Hatta şunu söyleyebiliriz: Bir iki satırlık cümle hâlinde olsa bile bir kitabın mukaddimesi bizim mevzûmuza nisbetle o kitabın tümünden daha önemli olabilir; kitap birkaç kalın ciltten müteşekkil olsa dahi.

Okumak konuşturmaktır, söyletmektir. Bizi ilgilendirenler, dile getirilmeye ve konuşturulmaya elverişli metinlerdir. Çünkü sadece bu metinler, söylemek -açıkça dile gelmek- imkânından mahrum kalmış metinlerdir. Muhtevasını açıkça söyleyen diğer metinlere gelince, bunlar dile getirilmeye elverişli olmadıkları gibi böyle bir yükü de kaldıramazlar.

B- Üstad-Reis Kendinden Bahsediyor

İbn Sînâ okuyucusuna karşı pratik ve teorik hayatına, düşünce kaynaklarına ve meşgûliyetlerine dair malûmat sunma hususunda pek cimri davranmaz, hatta kitaplar tasnif ederek çağının fikir haritasına ve kendi düşüncesindeki hakikata dair tavrını belirlemekte kesinlikle tereddüt etmez. İbn Sînâ, okuyucusunu açıkça yönlendirir ve ona bir nevi hocalık, üstadlık, çağdaş üslûbumuzla vasîlik görevini îfâ etmeye çalışır! Aşağıdaki metinler bu konuyu izah edecektir. Haydi, onun vesâyetinden ve öğütlerinden kendimizi âzâd ederek okuyalım:

1. İbn Sînâ hayat hikayesinin bir bölümünü öğrencisi Ebû Ubeyd el-Cüzcânî'ye yazdırdı. Geri kalan diğer bölümü de kendisi tamamladı. (Üstad reisin hayatının geriye kalan 53 senesi işte bu ikinci kısımdır).[5]

İbn Sinâ'nın kendinden, daha doğrusu fikrî oluşumundan bahsederken dikkati çeken üç husus vardır:

a. Babasının ve kardeşinin "Mısırlıların propogandistine olumlu cevap verenlerden olduklarını" bizzat kendisi söylemesi. Mısırlılardan maksat, İsmâilî mezhebine mensûp olanlardır. Onların grubu babasının evine sık sık girip çıkıyordu; İbn Sînâ onların nefis, akıl, felsefe, geometri ve Hint matematiğine dair bazı görüşlerini dinliyordu. Ayrıca İbn Sinâ'yı kendi görüşlerini kabullenmeye davet etmişlerdi. Ama o, kendi ifadesiyle söylediği kadarıyla, onların davetine cevap vermemiştir.[6] O halde şunu söyleyebiliriz: İbn Sînâ henüz küçükken İsmâilî felsefesinden haberdardı; şöyle yahut böyle bu felsefe onun fikrî oluşumunu sağlayan kaynaklardan biriydi. Bu mevzûya şunu da ekleyebiliriz: Beyhakî, İbn Sînâ'inın gençlik çağında İhvân-ı Safâ risalelerini okuduğunu söylemektedir. İhvân-ı Safâ risaleleri dediğimiz şey başlı başına İsmâilî karakter taşıyan bir felsefe ansiklopedisidir.[7]

(Araştırmamızın bu merhalesinde, yukarıdaki ifadeleri kaydetmekle yetinelim. Mevzû hakkındaki görüşümüz ilerde gelecektir. Üstad reisin düşüncesini analiz ettikten sonra hükmümüzü vereceğiz.)

---

5 Ebû Ubeyd el-Cüzcânî'nin anlattığı şekliyle İbn Sînâ'nın hayat öyküsü için bkz: İbn Ebî Usaybia, Uyûnü'l-enbâ fî Tabakâti'l-Etıbbâ, ayrıca bkz: el-Kıftî, İhbarü'l-Ulema bi-Ahbâri'l-Hukemâ.

6 İbn Sînâ'nın İsmailî mezhebine mensûp olduğunu söyleyen bir araştırmacı yoktur. Yaygın görüş onun Oniki İmam Şîîsi olduğudur. Bkz: Doktor Muhammed Mustafa Hilmi, İbn Sînâ ve'ş-Şîa, İbn Sînâ anısına bininci yıl etkinlikleri, Altın Kitap, Câmiatü'd-Düveli'l-Arabiyye (Arap birliği baskısı), Kahire, 1952, s. 73 v.d.

7 Bu hususu Albert Nasri Nadir şu kitabında zikretmiştir: İbn Sînâ ve'n-Nefsü'l-Beşeriyye,Toplu Metinler, Menşûrat-ı Üveydat 1960, s. 34 (dipnot)

b- Sâmânîlerden Nuh b. Mansûr zamanında İbn Sînâ hanedanın kütüphanesine girebilme şansına sahip olmuştu. Burası hakikaten büyük bir kütüphaneydi. İbn Sînâ buradan şöyle bahsediyor: "Pek çok odanın bulunduğu bir eve girdim. Her odada kitap sandıkları vardı. Evvelkilerin (=antik çağ filozoflarının) yazdığı kitapların fihristini inceledim. Bu kitaplar arasında ihtiyacım olanları aldım, henüz insanların çoğu tarafından duyulmamış bir sürü kitap ismine rastladım; bunları daha önce hiç duymamıştım, daha sonra da hiç göremeyecektim. Bu kitapları okudum. Onlardan faydalandım." İbn Sinâ bu sıralarda 17 yaşlarındaydı.

Şimdi bazı müelliflerin dediklerine bakalım; İbn Sînâ bu hâdiseden sonra o kütüphaneyi yakmış, amacı da o kitaplardan elde ettiği şeyler hususunda kimsenin ona rakip olmasını istememesiymiş. Sadece şuna işaret etmekle yetiniyoruz; büyük üstad bir sonraki metinde Yunanlılara ait olmayan kitaplardan aldığı bilgilere de değiniyor. Mümkündür ki Yunan'a mensûp olmayan bu bilgileri elde edişi yine aynı kütüphanede gerçekleşsin. Bu hâdise, mezkur kütüphanenin, üstada düşünce ve bilgi oluşumu açısından ne derece tesir ettiğini gösteren bir belgedir.

c- İbn Sînâ'nın, kendi fikrî oluşumunun kaynaklarından bahsederken dikkatimizi çeken üçüncü bir husus, açıkça Fârâbî'nin kendisinden daha üstün olduğunu itiraf etmesidir. Özellikle Aristo'nun Mâ Ba'de't-Tabîa adlı (=Metafizik) kitabını anlama hususunda Fârâbî'nin kendisinden daha üstün olduğunu vurgulamıştır. Bu itiraf, kat'î bir şekilde gösteriyor ki İbn Sînâ Aristo'yu Fârâbî aracılığı ile okumuştur. Üstad şöyle diyor: "Sonra ilâhîyât ilmine (=metafizik) döndüm, Mâ Ba'de't-Tabîa kitabını okudum. Ama içindekileri anlamadım, kitabı telif edenin maksadı bana karışık ve anlaşılmaz gelmişti... Kendimden ümitsizliğe düştüm ve dedim ki, bu anlaşılma imkânı olmayan bir kitaptır." İbn Sînâ böyle diyor. Nihayet Ebû Nasr Fârâbî'nin yazdığı ve Aristo'nun Mâ Ba'de't-Tabîa adlı kitabının anlamını ve gayelerini anlatan şerhe rastlar... Bu şerhi okur okumaz Aristo'nun söyledikleri zihninde anlaşılır hâle gelir; kendisi böyle demektedir. Öte yandan hemen sonraki metinde İbn Sînâ, Fârâbî'yi anlatırken "bu adam Aristo'yu şerhedenlerin en üstünüdür, takdir edilmeye en layık olanıdır" der. Bütün bunlar daha önce işaret ettiğimiz vasıtalı okuyuşun zarûretini ve ehemmiyetini te'yit eder. İbn Sînâ'nın düşüncesine nüfûz etmek için onun Fârâbî'yi nasıl okuduğunu bilmemiz ve bu okuyuş yardımıyla onu çözmemiz gerektiğini söylemiştik. İşte, İbn Sinâ, Fârâbî'yi nasıl okumuşsa, bu okuyuşun ışığı altında Aristo'yu ve öncekilere (=antik filozoflara) nisbet edilen felsefî bilgileri de öyle okumuştu.

2. Bunlar İbn Sînâ'nın düşüncesini besleyen kaynaklardandır; ilerde bunlardan tekrar bahsedeceğiz. Şimdi ilk malzemelerimize dönelim; İbn Sînâ'nın tercih ettiğimiz metinlerine bakalım, Büyük Reisin çağdaşlarıyla ilişkisine ve Aristo'nun en meşhur şârihleriyle ilgili görüşlerini açıkladığı metinlerine bir göz atalım.

a- İbn Sînâ "Sınâatta ortak olanlar" diye andığı kimseleri küçümseyici ve sert bir üslûpla diline dolamaktadır. O, el-İşârât ve't- Tenbihât adlı kitabına son verirken okuyucudan bu kitabı "câhillerden korumasını" istemekte "kendini bilmez mübtezellerden, keskin bir zekâya sahip olmayanlardan, angutlardan, felsefecilerin mülhitlerinden veya ilkel kalmış olanlarından bu kitabı uzak tutup muhâfaza etmesini" rica etmektedir.[8] Mantıku'l-Meşrıkıyyîn adlı kitabının mukaddimesinde ise "Yunanlıların kitaplarını okuyanlardan ve Allah'ın sadece kendilerini hidâyete erdirdiğini zanneden zavallı meşşâî filozof taslaklarından" bahseder. Daha sonra onların o çağdaki akıllarından dem vurarak şöyle der: "Biz, onların içinden gelen anlayışsız dostlarla imtihan olunduk. Sanki sımsıkı bağlanmış kalas gibiydiler, düşüncede derinleşmeyi bid'at sayıyorlardı, çoğunluğa muhâlefet etmeyi sapkınlık zannediyorlardı. Onlar hadis kitaplarından bahseden Hanbeliler gibiydiler."[9]

b- İbn Sînâ hücum ettiği bu şahıslarla ilgili ayrıntılı bilgi verir. Elkiyâ adlı öğrencisine gönderdiği bir mektupta Medinetû's-Selâm (=Bağdat) ehlinden olan aptal hristiyanlardan bahseder. Onların ne kadar ebleh olduklarını, nefis ve akla dair meseleleri anlamada ne kadar yeteneksiz ve mütereddit kaldıklarını belirtir. Aynı şekilde Alexander, Themistius ve benzerlerinin bu mevzûda şaşırdıklarını söyleyerek, "Bunun sebebine gelince, Sahibü'l mantık'ın görüşü onların kafasını karıştırmıştı" der. Evet, -mantık sahibi sıfatını kazanan filozof, nefsin ebedîliği ve mahiyeti hususunda bazı sözler söylemiş, bu sözler de iskender ve Themistius gibi filozofları şaşkın bırakmış.*

8. el-İşârât ve't-Tenbihât, (Nasıruddin Tûsî'nin şerhi ile) tahkik: Süleyman Dünya, Darü'l-maârif, Kahire, c.4, s. 162; ikinci baskısı: 1968. Bu araştırmamızda ikinci baskıya mürâcaat ettik.

9. "Mantıku'l-Meşrıkıyyîn" İbn Sînâ'nın esas adı bilinmeyen bir kitabının bazı bölümleridir. Bu kitap yukardaki başlık altında 1910 yılında el-Mektebetü's-Selefiyye Yayınevi tarafından basılmıştır. Mukaddime kısmı çok önemli bilgileri ihtiva ettiği için bazı parçaları iktibas ettik. Mukaddimenin metni topluca İtalyan oryantalist Nallino tarafından incelenmiştir. Abdurahman Bedevî bu incelemeyi, et-Turâs'ül-Yûnânî fil-Hadâreti'l-İslâmiyye adlı kitabında neşretti. Onun aldığı konu başlığı şöyledir: Muhâvelatü'l-Müslimin İcâde Felsefetin Şarkıyyetin. (Müslümanların Doğuya Özgü Bir Felsefe Oluşturma Çabaları) s. 245-296.

* Mantık sahibi diye adlandırdığı şahıs Aristo'dur. (çev.)

c- Aynı mektupta daha önce yazdığı İnsaf kitabına da değinir ki bu kitabı telif aşamasındayken bir savaş esnâsında kaybetmiştir. Şöyle der: "Ben daha önce bir kitap yazdım, ismini Kitâbü'l-İnsâf koydum. Burada alimleri ikiye ayırdım; Mağribliler ve Meşrıklılar. Meşrıklıları Mağriblilere muhâlefet ettirdim. Müthiş bir tartışma meydana gelince İnsaf ile öne çıktım. Bu kitap neredeyse yirmi sekiz bin meseleyi ihtiva etmektedir. Esûlucyâ kitabının sonuna kadar tüm metinlerdeki zor bölümleri şerhettim. Esûlucya kitabına dair bazı eleştirileri de dile getirmek kaydıyla bunu yaptım. Yorumcuların hatalarına dair bir kaç söz söyledim. Bu kitap, Bağdatlıların hatalarını, cehaletlerini ve meseleyi kavramada aciz kaldıkları yanları özetlemektedir."[10]

İbn Sînâ bu satırlarından sonra Ebû Nasr el-Fârâbî'yi mezkur filozofların hepsinden ayırır. Onu ne Bağdatlılar ne İskender ne Themistius ne Yahya en-Nahvî ne de benzerleri arasına koyar. Şöyle der: "Ebû Nasr el-Fârâbî'ye gelince onun hakkında iyi ve güçlü bir inanca sahip olmak gerekir. O, filozoflar grubu ile aynı mecrada yürümemiştir. Geçmiş düşünürler arasında belki de en üstünü oydu."[11]

Üstadın literatüründe meşrıklılar ve mağribliler diye adlandırılan filozoflar kimlerdi? İbn Sînâ'nın önder olduğu meşrıklıların konumu neydi; ya mağribliler ne durumdaydı? Bu tasnif niçin yapılmıştı? Neye dayanıyordu? İbn Sînâ'nın övünçle bahsettiği Meşrıkî Felsefe ile bu tasnif arasındaki ilişki neydi? İbn Sînâ'nın, Aristo'ya yanlışlıkla nisbet edilen Esûlucya kitabında gördüğü kusur neydi? Bunlar, ilerki bölümlerde cevabı araştırılacak sorulardır. Şimdi eş-Şeyh er-Reis'e kulak verelim; onun meşrıkî felsefeden ve kendi eserlerinden nasıl bahsettiği bakalım.

3- İbn Sînâ fikrî olgunluk yaşına eriştiğinden beri eserleri arasında bir ayırım yapmaya özen göstermiştir. Bazı eserleri, felsefî ilimlerden sahih olduğuna kanaat getirdiği hususları arzediyor, bazı eserleri ise sadece ona özgü olan şahsî görüşleri içeriyordu ki bu eserlerinde akıl yürütüş ve telif hususunda yaygın olan hiçbir yöntemle kendini kayıtlamamıştı.

a- İbn Sînâ'nın öğrencisi olan Ebû Ubeyd el-Cüzcânî -İbn Sînâ'nın hayatını yazandır- şöyle diyor:[12] "Ondan Aristoteles'in kitaplarını şerhetmesini istedim. Böyle işlere ayıracak boş vaktinin olmadığını söyledi. Fakat şunları da ekledi; 'istersen, bu ilimlerden bana göre sahih olanları toplayıp sunacağım

10. Bkz; Abdurrahman Bedevî'nin Aristo İnde'l-Arab adlı eserindeki metin, s. 122

11. Daha sonraki ibarenin başlangıcı ise şöyledir: "Allah onunla görüşmeyi kolaylaştırsın." Metinden anlaşılacağı üzere "onunla" sözcüğündeki zamir, risalenin yöneltildiği Elkiya'ya aittir. Bedevî'nin zannettiği gibi Fârâbî'ye ait değildir. Bkz; Söz konusu kitabın başına yazdığı mukaddime, s. 40

12. Yukarda zikredilen verilerin aynısı, dipnot rakam 5

bir kitap tasnif edebilirim. Bu kitapta ne karşıt görüşlü olanlarla tartışırım, ne de onlara reddiye yazmakla uğraşırım.' Ben de razı oldum. İşte o zaman Şifâ ismini verdiği kitabın tabiiyyât bölümünü yazmaya başladı."

İbn Sînâ, Şifa kitabının mantık bölümüne başlarken buna benzer şeyler söylemektedir. Bu bölümü, kitabı yazmaya başladıktan yıllar sonra ele almıştır. Şöyle diyor: "Allah'tan mühlet isteyip bitirmeyi talep ettiğimiz ve O'nun yardımıyla kelimelerini dizmeye çalıştığımız bu kitabı yazmaktan amacımız, antik yazarlara nisbet edilen felsefî ilimlerin temel prensiplerinin özünü ortaya koymaktır. Antik filozofların kitaplarında itimat edilecek hiçbir şey yoktur ki biz bu kitabımıza bunları almamış olalım. Güvenilir olan tüm bilgileri buraya koyduk."

b- İbn Sînâ Kitâbü'l-Levâhık adıyla te'lif etmeye niyetlendiği-ki bu kitap kendi deyimiyle Şifâ'nın şerhi, orada yazılan temel umdelerin tafsilatı ve ondaki özet manaların genişletilmiş hali olacaktır - eserine işaret ettikten sonra şöyle diyor: "Benim bu iki kitap dışında başka bir eserim var. Orada felsefeyi olduğu gibi, doğası neyse o şekilde izah ettim. Bu sanatta ortak olanların gözettiği şeyleri gözetmedim, doğru bir bakışın gereği ne ise o şekilde anlattım. Bu kitapta diğerlerinin kaçındığı şeylerden kaçınılmamıştır. İşte Meşrıkî felsefeye dair eserim budur. Şimdi şu - elimizdeki- Şifâ kitabına gelince son derece basit ve Meşşâî ortaklar ile de uyumludur, onları destekleyicidir.* İçinde karmaşa olmayan hakkı arayanlar işte o kitabı bulsunlar. Ama her kim ortakların razı olduğu, son derece basit bir üslûpla meselelerin ele alındığı ve kafasını çalıştırırsa bazı sembolleri çözerek diğer kitaba muhtaç olmayacağı şekilde hakikatı bulmak istiyorsa o zaman bu kitabı (Şifâyı) okusun."

O halde şunu kaydedelim ki üstad İbn Sînâ açık bir şekilde Şifâ kitabında Aristo'nun temel görüşleriyle kayıtlı kalmayacağını, büyük bir felsefî ansiklopedi yazmak istediğini ve bu eserinde antik yazarlara nisbet edilen felsefî bilgilerden sahih olanları dile getireceğini ama aynı zamanda kendine ait özel görüşleri -yahut Meşrıkî felsefeyi- dolaylı bir biçimde araya sokuşturacağını söylemektedir.

c- İbn Sînâ, Şifâ Kitabı adlı felsefe ansiklopedisine mukabil esas adını bilmediğimiz diğer bir kitabı gündeme getirmektedir ki elimizde o kitaptan sadece çok önemli bir mukaddimeyi ihtiva eden bir parça bulunmaktadır; İbn Sînâ mantığının da bir bölümü bu parça içersindedir. Daha önce buna işaret ettik. "Meşrıkîlerin Mantığı" adıyla neşredilen bölümdür bu[13]. İbn Sînâ bu mukaddimede şöyle diyor:

---

* Sanat ortaklarından felsefe üretmede ortak olduğu kimseleri, diğer filozofları kastediyor. (Çev.)

13. Bkz., Yukarda 2 numaralı dipnotta zikredilenler. Mezkur araştırmasında Nallino Mantıki'l-Meşrıkiyyîn adıyla neşredilen parçanın aslında e'l-Felsefetü'l -Meşrıkiyye adlı kitaptan bir bölüm olduğunu savunuyor. Böylece İtalyan müsteşrik, İbn Sînâ felsefesinin muhtevası ile

c- 1: "İmdi içimizdeki gayret bizi tetkik ehlinin ihtilaf ettiği noktalarda ne kadar söz söylenmişse hepsini toplamaya sevketmiştir. Bunu yaparken taassuba, hoşumuza giden şeye, âdet olana veya yakınlık duyduğumuza iltifat etmeyeceğiz. Ayrıca, Yunanlıların kitaplarını anlamadan gafilce öğrenen kimselerin alıştığı şeylere aykırı düşen görüşlerimizi belirtmekten çekinmeyeceğiz. Ve Allah'ın sadece kendilerini hidâyete erdirdiğini, rahmete nail olacakların sadece kendilerinden ibaret olduğunu zanneden Meşşâîlere (=peripatikler) kanmış o avam tayfasına giren filozof bozuntuları için telif ettiğimiz kitaplarda söylediklerimize aykırı görüşlerimiz zuhûr ederse bunları da belirtmekten çekinmeyeceğiz. Bununla beraber, onların selefleri içinde en faziletli olanının hakkını yemeyecek, özellikle arkadaşlarının ve üstadının; ilimlerin nevilerini birbirinden ayırmak, ötekilerden daha iyi tertip etmek, pek çok meselede hakikatı idrak etmek, büyük bir kısmında var olan gizli ve sahih prensipleri farkedebilmek; gerek kendinden öncekiler gerekse (o dönemde) ülkesinin ahalisinden olsun insanları iyi tahlil edebilmek hususunda onun üstünlüğünü itiraf etmekteyiz. Karmakarışık olanı birbirinden ayırmak ve bozulanı düzeltip güzelleştirmek için yardım elini uzatan ilk kişi, yapsa yapsa ancak bu kadarını becerebilir. Ondan sonra gelenlerin üzerine düşen vazife, onun eksik bıraktıklarını toplamak, kurduğu sistemde beliren çatlakları onarmak ve sunduğu temel ilkelerin tafsilatını yapabilmek; onlardan çıkması muhtemel ayrıntıları keşfetmektir. Ondan sonra gelen, onun bıraktığını bilmeye ve onun mirasında güzel olanı anlamaya çalışıp hata ettiği noktalara taassupla sarılarak ömrünü geçirirse; fani bir adamın yaptıklarıyla ömrünü doldurmuş olur. Artık şöyle bir durup aklını çalıştıracağı vakit de kalmamıştır. Hatta vakit bulsa dahi öncekilerin söyledikleri açıklamaya, düzeltmeye yahut şerh etmeye girişmez. İbn Sînâ sözlerine devam ediyor:

c- 2: "Henüz ilk ele alışımızda onların söylediklerini kolayca anlamışızdır. Ayrıca bizim, Yunanlılar dışında başka bir taraftan bilgiler elde etmemiz uzak bir ihtimal

---

ilgili bazı neticeler elde ediyor, bunları İbn Sînâ'nın diğer kitaplarıyla ilişkilendiriyor ve Sühreverdî'nin işrak hikmetiyle de alaka kuruyor... Biz söz konusu parçanın "el-Felsefetü'l-Meşrıkiyye" adlı eserden bir bölüm olduğu konusunda şüpheliyiz, zira bu parçada İbn Sînâ Kitabü'ş-Şifâ adlı eserine gönderme yapıyor. Kitabü'ş-Şifâ adlı eserinde ise el-Felsefetü'l-Meşrıkiyye adlı kitabına gönderme yapmıştı. O halde bu parça el-Hikmetü'l-Meşrıkiyye adlı kitabın bir bölümü olamaz. Zira bunu savunmak; o kitabın Şifâ kitabından hem önce hem de sonra geldiği demek olur. Bu parçanın mukaddimesinde bahsedilen kitabın, "Rey ehlinin ihtilaf ettiği bazı hususları içine aldığı" (Metin 3 c-1) düşünülürse, ayrıca İbn Sînâ'nın bu kitapta meşrıkîlere ait bakış açısını dile getirdiği göz önüne alınırsa, o zaman İbn Sînâ'nın el-İnsaf adlı kitabı hakkında söylediklerine binaen (Metin 2-c) mezkur parçanın el-İnsaf kitabında bir bölüm olduğu yargısına varır, el-Felsefetü'l-Meşrıkiyye adlı kitabından bir bölüm olmadığını anlarız. Ne olursa olsun Nallino'nun söz konusu çalışmasında vardığı sonuçlar hiçbir sağlam temele dayanmamaktadır.

değildir.[14] Bununla meşgul olduğumuz dönem, ilk gençlik yıllarıydı. Allah'ın yardımıyla onların miras bıraktıklarını daha kısa bir zamanda anlamamıza vesile olacak şeyi bulduk. Sonra bunların tümünü Yunanlıların mantık ismini verdiği ilim yöntemiyle karşılaştırdık. Bu ilmin Meşrıkîler nezdinde harfiyen karşılığının bulunması, akıldan uzak bir ihtimal değildir. Birbiriyle denk düşenler ve denk düşmeyenler üzerinde durduk. Her şeyi her yönden araştırdık Hakikat yerini buldu, sahte olan çürüyüp gitti." İbn Sînâ, tüm bunlara rağmen Meşşâilerin komşusu olduğunu, onların üslubûnda kitaplar yazarak eksik bıraktıkları yerleri tamamladığını, hatalarını tashih ettiğini, ama işin başında kendisine zâhir olan "hakikat"ı mahfuz tuttuğunu, daima ona mürâcaat ettiğini, onunla ilgili inancı kesinleşinceye kadar gözatma işine devam ettiğini bildiriyor; "büyük maksatlar ve önemli neticeler için mahfuz tuttuğu hakikata" gözattığını söylüyor. "Bunlara yüzlerce defa vasıl olmuş hepsinin mürakabesini yapmıştır". Bu sözlerden sonra mukaddimesini yazmakta olduğu kitapla ilgili sohbetine dönüyor:

c-3: "Durum bu şekilde, mesele de bu minval üzere olunca; [derin] düzgün düşünen ve sezgide seçkinlik vasfını taşıyanların bulup-çıkardıkları "Hakk İlm"in ana esaslarını ihtiva eden bir kitap telif etmek istedik. Bu kitabı kendimiz için telif ettik. Kendimiz derken aramızda bizim gibi olanları kastediyorum. Bu mevzû üzerinde [bilmeyip] çalışan avama gelince; 'Şifâ Kitabı'nda onlara bol bol, hatta ihtiyaçlarının üstünde [malzeme] verdik. Ayrıca ilâvelerde de [Levahıkta] elde ettiklerinden başka onların işine yarayacak şeyler vereceğiz."

Bu uzun ve son derece önemli mukaddimeden sonra ilimlerin kısımlarına dair bir fasıl açan İbn Sînâ, Matematik dışında bahsedeceği ilimlere işaret ederek bu faslı bitiriyor. 'Üzerinde tartışma ve ihtilaf vukû bulan bir ilim olmadığı' için matematiği istisnâ eden İbn Sînâ, hemen şu cümleyi ekliyor: "Bu ilimle ilgili bir şeyler söyleyeceksek, Şifâ Kitabı'nda belirttiklerimiz dışında bir şey söylemeyeceğiz"[15]

---

14. Buradaki zamir "evvelûn"e yani antik üstadlara râcidir. Öncekiler ya da ilkler diye de tanımlayacağımız bu kimseler, Aristo ve ondan önce gelmiş filozoflardır. Bedevî'nin zannettiği gibi buradaki zamir metod olarak Aristo'yu izleyen Müslüman filozoflara râci değildir! Bkz; 4 nolu dipnot, s. 279, et-Turâsü'l-Yûnânî adlı kitabı.

15 İbn Sînâ bu kitapta bilimleri şöyle tasnif ediyor; a) "tüm zamanlar boyunca yargıları geçerli (sahih) olmayan bilimler... b) Zamanın tüm bölümlerine eşit derecede nisbet edilecek [=her zaman yaşayacak] bilimler. Bunlar hikmet ilimleridir, temelleri ve dalları vardır. Tıp ve çiftçilik bunların dallarına örnek olarak verilebilir. Temeller ise iki kısımdır; birincisi, nazari hikmet, amelî hikmet ve alet ilmi olan mantık gibi ilimlerden ibarettir. Nazarî hikmet 4 ilimdir; tabîiyyat (=fizik) riyaziyyat (=matematik) ilâhiyyat (=teoloji) ve küllî ilim (İbn Sînâ bu tabirle Aristo terminolojisindeki ilk felsefeyi kasteder). Amelî hikmet 4 ilimden ibarettir; nefsi ıslah etme ilmi, küçük ortaklığın kanunları (=ev idaresi, ekonomi) ilmi, büyük ortaklığın kanunları (şehir idaresi, siyaset) ilmi ve kanun koyma sanatı. (İbn Sînâ bu tabirle peygamberî yasamayı yani fıkhı kastetmektedir) Bkz., Mantıku'l-Meşrıkiyyîn, s. 8

d- Bu yönlendirici metinler dizisini, 'el-İşârât ve't-Tenbîhât' kitabının son tarafına dikkati çekerek bitirelim. Kitabın sonuç [Hâtime] bölümünde Büyük Üstad, eserinin "cahil ve düşük seviyelilerden" korunmasını vasiyet eder. Bu şu anlama gelir: Yine "ehlinden gayrına saklı tutulması gereken" türden bir kitapla, dolayısıyla meşrıkî felsefesini arzettiği kitaplardan biriyle karşı karşıyayız.

Yukarıda izah ettiğimiz hususlara binâen, İbn Sînâ'nın kitaplarını şu şekilde sınıflandırmak mümkündür:

Didaktik eserler ki, antik filozoflara ait felsefî bilgilerden kendi kanaatince doğru olanları ihtiva etmektedir. Bunlar, Şifâ Kitabı, onun özeti olan Necât, yazdığı kasideler ve mantıkla ilgili risalelerdir.

"Meşrıkî Felsefe" diye adlandırdığı yöntemi anlattığı eserler: (Bazan da 'meşrıkî hikmet, 'Meşrıkî meseleler' ve 'Meşrıkî prensipler' diye bahseder) Bunlar, koybolmuş 'meşrıkî hikmet' adlı esere ilâveten şunları da içine alır: el-İnsaf Kitabı, el-İşârât ve't-Tenbîhât Kitabı, sembolik anlam taşıyan risaleleler, nefse dair risâleler ve öğrencilerin sorularına verdiği cevapları içeren risaleler.

Büyük Üstadın Okuyucusuna Bıraktığı Üç Önemli Görev

1. Görev; Fârâbî başta olmak üzere referans aldığı yerleri hangi yöntemle yorumladığını bulup ortaya çıkarmak.

2. Görev; Meşrıkî Felsefe diye adlandırdığı şeyin temel unsurlarını ve kaynaklara araştırmak.

3. Görev; "meşrıkîler" ve "mağrıbîler" diye vasıfladığı taifeleri belirlemek, bu tasnifin ardındaki sebepleri açığa kavuşturmak.

Son olarak kendi üzerimize aldığımız dördüncü bir görev var ki araştırmamızın esas gâyesidir. Büyük üstadın felsefesinin, özellikle meşrıkî felsefesinin ideolojik içeriğini belirleme işini kastediyoruz.

İleride göreceğimiz gibi üstadın bize bıraktığı bu önemli vazifeler doğrultusunda yürümek, kendimize verdiğimiz vazifeyi başarmamız için şarttır. Haydi ilk vazifemize başlıyalım.

2- İbn Sînâ ve Fârâbî: Feyz Metafiziği'nden Meşrıkî Felsefeye

A) Fârâbî-İbn Sînâ Kaynaklı Sistem: Epistemolojik Muhteva, İdeolojik Gâye:

Çağdaş araştırmacıların eski müelliflerle sözbirliği ettikleri nokta şudur: Büyük üstad İbn Sînâ felsefî kanaatlerinde çoğu kez Fârâbî ile uyuşmakta, sadece bir kaç ayrıntı ve cüz'î meselede ondan farklı düşünmektedir. Hatta

onlardan bazıları İbn Sînâ'nın hakikatte yeni bir şey üzerinde çalışmadığını, Fârâbî'nin daha önce karara bağlayıp son sözünü söylediği meseleleri izah ederek genişlettiğini iddia ederler.[16] Fârâbî'nin veciz bir surette ele aldığı şeyleri İbn Sînâ tefsilatlı bir şekilde inceler. İşte zihnimizin âzad olması gereken kanaatlerden biri de budur! Hayır, bu kanaat tümüyle veya bir kısmı ile sakat olduğu için değil, bilakis hata ve doğruluk alanını aşıp yönlendirici ve saptırıcı bir önyargıya dönüştüğü için ondan kurtulmalıyız.

Doğrudur, İbn Sînâ daha önce (metin, 1-c) gördüğümüz gibi Fârâbî'nin kitaplarını incelediğini ve temel bilgilerini bu kitaplardan aldığını itiraf eder. Yine âşikârdır ki İbn Sînâ, Fârâbî'nin kurduğu metafik sisteme sahiplenmiş; varlığı vaciple mümkün (=zorunlu ve olası) olmak üzere ikiye ayırarak bu prensibi, sistemin yeniden inşası için kendine temel edinmiştir. Genel çerçevede hiçbir şeyi değiştirmemiştir. Fârâbînin Feyz Nazariyesi'ni, buna bağlı olarak On Akl'ı ayrıca saadetin; kâniatın prensiplerini mükemmelen bilmekle mümkün olacağı fikrini muhafaza etmiştir İbn Sînâ... Bununla beraber bir miktar doğruluk payı olsa da İbn Sînâ'nın Fârâbî ile olan alakasını böyle tasavvur etmek yanlıştır. Bu iki filozofu ortak metafizik sistemi kalıba dökerken kullandıkları bilgi malzemesi açısından ele alırsak elbette bu kanaat doğrudur. Oysa ideolojik açıdan üretimlerine bakarsak bu tasavvur tamamen yanlıştır diyebiliriz. *Burada ideolojik bakış derken; belli bir fikrin veya fikir sisteminin, tarihin herhangi bir döneminde îfâ ettiği ideolojik fonksiyonu keşfetmede son derece esaslı rol oynayan bakışı kastediyoruz. Ve biliyoruz ki bir fikir veya fikir sistemi; onu fonksiyonelleştiren "Bilgi Malzemesi"nde yahut iskeletinde cevherî (=aslî) bir değişim gerekmeksizin, birbirinden farklı hatta birbirine zıt ideolojik roller üstlenebilir. Onun unsurlarından sadece biri üzerinde yoğunlaşmak; sistemin yönünü tümüyle değiştirebilir, daha önce yüklendiği ideolojik içeriğe tamamen aykırı bir içerik yüklenmeğe hazır hâle getirebilir.*

"Fârâbî-İbn Sînâ ortak sisteminin" başına gelen de budur. Daha önce Fârâbî'nin, ideolojik bir bilinç taşımadan, dönemindeki ilerici güçlerin arzularını nasıl ifade ettiğini, "Aklın egemen olduğu ve tüm otoriteleri elinde topladığı merkezî bir idarenin kurulması, Arap-İslâm toplumunun fikir, siyâset ve cemiyet olarak yönlendirilerek birleştirilmesi hususundaki ortak emeli" nasıl yansıttığını göstermiştik.[17] Bu güçler kendilerinin ve genç devletlerinin âkıbetleri hakkında korkuya düşmüşlerdi. Çünkü sahip oldukları genç devlet, Arap-İslâm toplumu üzerinde ekonomik, sosyal ve politik bir egemenlik

16 Bazı eski müellifler daha da ileri şeyler söylüyorlar; meselâ Katip Çelebi İbn Sînâ'nın Şifâ adlı kitabını Fârâbî'den aldığını, Fârâbî'ye ait et-Ta'lîmü's-Sânî adlı kitaptan iktibas ettiğini savunmaktadır (Bkz. Keşfü'z-Zunûn c.3, s. 98, Leipzig baskısı, 1835)

17 Bkz; Fârâbî'ye dair bir önceki bölümdeki araştırmamız.

sağlamaktan acizdi. Arap-İslâm toplumunun "Hilafet Devleti" dediğimiz tek devleti de çözülme ve parçalanma sürecine girmişti. Fârâbî, Erdemli Şehri'yle mezkur güçlerin temennî ve ruyasını yorumluyordu. "Din Devleti", bizzat içindeki gelişmeler sebebiyle fikrî, siyâsî ve toplumsal bir kaosa düştükten sonra bu güçlerin "akıl ve rasyonel kardeşlik devleti" kurma hülyalarını Fârâbî dile getirmiş oluyordu. Bu hülyanın baştâcı ettiği idea, evrensel bir düzendir. Bu düzen, o dönemde kâfi derecede mebzûl olan felsefî-bilimsel bilgi tarafından desteklenmiş ve Fârâbî vasıtası ile Erdemli Şehrin amaçlarına hizmet edecek bir tarzda yeniden dizayn edilmişti. Bu şehrin piramitsel yapısı, sanki Feyz Nazariyesi'nin inşa ettiği piramitsel yapıdan sezinlenmişti. Oysa gerçek bunun tam tersidir Erdemli Şehrin sosyal örgütlenme projesi, metafizik alana piramitsel düzen fikrini ilhâm eden esas etkendir.[18]

Fârâbî'nin siyâsî ve dinî felsefesinin ideolojik içeriğini analiz ettiğimiz önceki araştırmada özetle sunduğumuz verilerin ışığında İbn Sînâ'nın, Fârâbî'nin metafiziğini sadece epistemolojik bir sistem olarak benimsemiş, ama ideolojik bir gâye olarak ona sahip çıkmadığına dikkati çekmiştik. Fakat bunun böyle olması onun kendi kararı ve dilemesi ile değil, tarihin yargısı ile olmuştur; Meşrıkî Felsefe sahibi ile Medîne-i Fâzıla sahibi arasında geçen elli-altmış yıllık zaman dilimi doğu İslâm tarihinde büyük bir değişime şahit olmuştur. İslâm İmparatorluğunun sınırlarında başgösteren çözülme ve parçalanma merkeze doğru kaymaya başlamış, rüyâ ve temenni düzeyinde dahi olsa her türlü kurtuluş düşüncesi "abesle istigal" haline gelmiştir. Bu imparatorluk gittikçe çökmekte, pek çok problemin ağırlığı altında çatırdamaktadır: Birbiriyle savaşan, birbirini öğüten küçük devletçik ve emirliklere dönüşmüş, yeniden otorite birliği ve devlet istikrarının belirginleşeceği merkezi bir yönetim kurma ümitleri sönmüş, hatta Fârâbî'nin Dimaşk'ta kendi köşesinde Medîne-i Fâzıla'sını yazarken yaşadığı istikrar ve sukûnetin birazını olsun sağlayabilecek güçlü bir emirlik kurmak dahi imkânsız olmuştu. Evet, Seyfüddevle el-Hamdâni'nin emirliğinin benzerini kurmak bile imkânsızdı. İbn Sînâ şahsî tecrübesi ile bu acı gerçeğin farkına vardı ve Buveyhî emirlerinden birinin veziri olarak vazife yapmağa göğüs gerdi. Sözlerine bakılırsa en azından hayatının son günlerinde kendisini ehil olmadığı işlere sevkeden tâlihe kızmaktadır! Gelin, dostlarından birine gönderdiği mektubunda pişmanlık, hüsrân ve yakınma hisleriyle dolu sözlerine kulak verelim. Şöyle diyor: "Kim bu bâtılı bırakıp hakka yönelen, dünyadan boşanıp ahirete teveccûh eden, fuzûli işleri terk edip fazilete eğilenl!.. Kader beni felâketlerin pençesine attı, nasıl kurtulacağımı bilmiyorum. Ehli olmadığım işlere sevk olundum, ilim-

18 Aynı araştırma.

den ırak edildim ancak kalın bir perdenin ardından onu gözlüyorum, kolluyorum."[19]

Ne objektif ne de öznel olarak İbn Sînâ'nın, Fârâbî'nin sisteminin kendisine yüklediği ideolojik muhtevasını sahiplenmesi mümkün değildi. Bilâkis bu muhtevayı bir tarafa atmış hatta hiç yokmuş gibi ihmal etmiştir. Fakat sırf bilgi sistemi olarak benimsemek amacıyla değil- kaldı ki 'sırf bilgi sistemi' olabilir mi?- bilâkis onun vasıtasıyla, döneminin tarihi akışına uyum gösteren eğilimlere kendini kaptırmıştır. Bunlar Arap-İslâm toplumunu donuklaştırmış, verimsiz hâle getirmiştir. Bugün o dönem için "Çöküş Asrı" diyoruz.

İbn Sînâ'nın asrı, siyâsî, sosyal ve ideolojik parçalanma asrıdır. Öyle bir çağ ki Arap-İslâm uygarlığı özellikle doğu, geriliğe ve yıkıma doğru süratle yol almaktadır. Bununla beraber İbn Sînâ'nın dönemi fikir ve kültürün zirveye ulaştığı çağdır. Bu döneme baktığımızda fikir ve kültürün pek çok sahasında Arap-İslâm uygarlığının geliştiğini, bu ilim yahut şu sanatın zirvesini temsil eden şahsiyetleri karşımızda görürüz. Diğerlerinden daha çok bizi ilgilendiren saha olmak münasebetiyle sadece felsefe ile iktifâ edersek müslüman doğuda felsefî ve bilimsel bilgilerin gelişimi, karşımızda yükselen bir çizgi şeklinde belirecek, İbn Sînâ bu hattın doruğunda "Fârâbî ve Kindî'nin felsefî gayreti, Râzî'nin tıbbî başarıları ile taçlanmış olarak" oturacaktır... İşte İslâm düşüncesinin çağdaş tarihçileri tarafından daima ayrıksılık ve çelişki diye dikkat çektikleri husustur bu: Çökmeye meyilli siyâsî ve sosyal gerçeklik ile parıldayan ve zirvelere çıkan kültürel fikrî gerçeklik arasındaki çelişki... Öyle bir çelişki ki bazıları tarafından düşünce ile gerçek arasında sürekli bir bağ bulunduğunu söyleyenlerin görüşünü çürütmek üzere bir kanıt olarak kullanılır.

Bizi mevzumuzdan çıkaracak soyut ve teorik münakaşalara girmeksizin -bu araştırma ispat edecektir ya-şunu söylemekle yetinelim: bu garip çelişki, tarihi bir hakikat değil; ilerlemenin sadece nicelik yönünü gören, diyalektikten yoksun düşüncenin çıkarımlarından biridir. Esef verici olan şudur ki, Arap düşüncesinin tarihini yazanlar, tarihsellikten uzak olan bu bakışı paylaşmışlar, hatta "diyalektiğe meylettiğini" bağıra bağıra söyleyenler de dahil aralarından bir Allah kulu çıkıp bu görüşe itiraz etmemiştir.

Hakikaten bu dönemin Arap-İslâm kültürüne kemmiyet yönünden bakılıyor. Sanki bu birikim, aynı kültürün daha önce tanık olduğu tüm yükseliş tezahürlerini gölgede bırakacak bir seviyedeymiş gibi gözüküyor. Fakat bu çağın

19. Abdurrahman Bedevî'nin Aristo Inde'l-Arab adlı kitabındaki risâlenin metni, s. 245

kültürüne toplumda oynadığı rol açısından da bakılmalıdır. Bu kültür, eğilimi ve ideolojik muhtevası itibarıyla tarihin akışıyla insicamlıdır, daha önce bazı özelliklerini anlattığımız siyâsî ve sosyal realiteyle uyum içindedir. Bu realite, çöküş asrı diye nitelediğimiz fenomeni doğurmuştur. *İbn Sînâ iki tarafı birden temsil etmektedir: Kitaplarının çokluğu, düşünüş biçiminin netliği, uslûbunun parlaklığı ve felsefî-ilmî iddialarının çeşitliliği ile Arap-İslâm kültürünün nicelik bakımından zirvesini temsil ederken, bizzat kendisi ve başkaları tarafından zâtına atfedilen deha ve yüceliğe rağmen donukluk ve çöküş merhalesinin hakiki mimarı da odur.*

Bize göre diğerlerinden daha mühim olan bu yön itibariyla İbn Sînâ, zannedildiği üzere İslâm rasyonalizminin zirve noktasına varmış biri gibi gözükmüyor; aksine mevhum bir rasyonalizm örtüsü altında Arap-İslâm düşüncesinde derin ve samimi bir irrasyonalizmin temellendirilmesi için çalışmış, (eserlerini) bunun için yığmış biri olarak beliriyor. O halde birkaç asırdan beri ilim çevrelerine egemen olan yanlış düşünceden, İbn Sînâ'nın ortaya çıktığı dönemden beri heryerde revâç bulan şu yanlış bakıştan âzâd olmalıyız: Güya İslâm felsefî düşünce tarihi, gittikçe yükselen doğrusal bir çizgide seyretmiş, İbn Sînâ bunun zirvesinde yer almış ve yarım asır sonra Gâzâlî gelerek "öldürücü darbeyi" bu düşüncenin köküne indirmiş! *Hayır, hayır, Gâzâlî bu sahnede İbn Sînâ'nın talebesi olmaktan başka birşey yapmamıştır.* O tıpkı Şihâbüddin Sühreverdî gibidir. Sühreverdî el-Halebî, İbn Sinâcı düşüncenin ihtiva ettiklerini nasıl muayyen bir sahada gerçekleştirmişse Gâzâlî'de aynı düşüncenin muhtevasını başka bir sahada hakim kılmaya çalışmıştır. Hakikaten de, "Tüm av, yabani merkebin içindedir."*

* * *

Öyle görünüyor ki biz araştırmada adımlarımızı hızlı attık, düşüncelerini arzetmeden ve görüşlerini tahlil etmeden önce büyük üstad hakkında genel bir hüküm verdik. Felsefî mirasımıza özellikle de İbn Sînâ ile ilgili hükmümüze yönelen ve yönelmekte olan pekçok önyargıya savaş açmak kaçınılmaz ise, bu kadarı da olsun!

Bu genel hükmü kabul edelim, istersek parantez arasına koyalım. Bu, "İspat belgeleri"ni sıradışı bir anlayışla okumak için gereklidir: Tek bir düşüncede, hatta Fârâbî-İbn Sînâ sistemi gibi muhtelif asırları toplayan tek bir felsefîsistemde ideolojik gaye ile bilgi muhtevası arasını ayırabilen bilinçli bir okuyuştan sözediyoruz.

---

* Bu bir tabirdir. Hepsinden üstün o, hepsini geçen o, marifet ondan geliyor, hepsinin kaynağı o, gibi anlamlara gelir. (çev.)

B- Fârâbî'nin Sistemini İbn Sînâ'cı Tarzda Yorumlamak;

Meşrıkî Felsefe'nin Temelleri

Belki de İbn Sînâ'nın "Meşrıkî Felsefe" diye adlandırdığı şeyin içeriğini keşfetmek isteyen yeni araştırmacıların en büyük hatası isimlendirilen şeyin içeriğine erişme amacıyla "isme anlam arama" işine önem vermeleriydi. Büyük üstadın, bu felsefeyi nitelerken kullandığı "Meşrıkıyye" (=Doğulu) sözcüğüyle uğraştılar. Meşrıktan kastın ne olduğunu belirleyemeden; bazan İşrak'la bazan da Meşrık'la irtibatlandırmaya çalıştılar bu kavramı. Oysa burada "Meşrık", İslâm doğusuna nisbetle Batıda kalan "Yunanlılar"'ın karşıtı anlamında vazedilmiş bir kelimeydi sadece, başka şey değil.

Biz burada meşrıkiyye kelimesi çevresinde müsteşrıkleri meşgul eden lafzi münâkaşaları tekrarlamayacak, İbn Sînâ'ya özgü Meşrıkî Felsefenin Sühreverdî'ye ait İşrak Felsefesi ile ilgisi olup olmadığı hususunda yeni bir görüş ileri sürmeye kalkmayacağız.[20] Biz bunların tümünü bir kenara bırakıp İbn Sînâ'nın meşrıkî felsefe projesini, üzerine dayandırmak istediği temelden yola çıkarak anlamayı tercih ediyoruz. Yani projenin, Fârâbî kaynaklı metafizik sistemini kastediyoruz. Bu felsefî projenin, Sühreverdî'ye ait İşrak Felsefesi ile alâkasına ve İbn Sînâ'nın, onu meşrıka nisbet etmekle neyi kastettiğine gelince, bu mesele; üzerine sistem kurduğu temeli izah ettikten sonra çözülecektir.

Daha önce işaret ettiğimiz gibi İbn Sînâ, Fârâbî'nin felsefî sistemine sahip çıkmış onun vasıtasıyla Aristo'yu hatta tüm Yunan düşüncesini okumuştur. Fakat Fârâbî sistemini kendine özgü bir tarzda okuyarak bu sistemi daha önce kullanılmadığı şekilde kullanmayı ve kendi gayesi için fonksiyonel hâle getirmeyi başarmıştır. Büyük üstad bu sisteme hiç bir yeni unsur eklemediği gibi ondan birşey de çıkarmamış, dolayısıyla genel iskelette hiçbir değişiklik yapmamıştır. Tüm yaptığı şudur: Bazı unsurlara, potansiyel olarak ihtiva ettikleri şeyi bilfiil yükleyerek onları ön plana çıkarmış, diğer bazı unsurları ihmal ederek onların bilfiil taşıdıkları şeyleri potansiyellik alanına nakletmiştir. Özellikle "öne çıkarma" diye tanımladığımız bu operasyona maruz kalan bazı unsurlar, Fârâbî sisteminin esas yönünde değişime yol açmış, dolayısıyla büyük üstadın "Meşrıkî Felsefe" diye adlandırdığı şeyin kurulmasına sebep olmuştur.

---

20. Bu münâkaşalara kısaca göz gezdirmek için Nallino'nun mezkur araştırmasında 9 no.lu dipnota bkz. Bu görüşe muhalif bir makale kabilinden, İbn Sinâ'ya ait meşrıkî felsefenin yanında kalıp başarılamamış bir projeden ibaret olduğu ve ilerde Şihabüddin Sühreverdî tarafından başarıya ulaştığını savunan Henry Corbin için bkz: Tarihü'l-Felsefeti'l-İslâmiyye s. 306, Menşûrat-ı Üveydat, Beyrut 1966. Ayrıca Ebü'l-Ulâ Afifi'nin iki görüşü birbiriyle uzlaştırdığı en-Nâhiyetü's-Sûfiyye fi Felsefeti İbn Sînâ adlı makalesine bakabilirsiniz; bu makale İbn Sînâ hatırasına bininci yıl etkinliklerinde neşredilen Altın Kitabın içindedir. (Bağdat 1952)

Bu unsurları araştırmadan ve bu yönelimi açığa çıkarmadan önce Fârâbî sistemine kısaca gözatalım.

* * *

Fârâbî sisteminde tabiat ile Mâba'de't Tabia (=metafizik) arasında-evrenin birliği, tüm bölümleriyle insicamı ve inşâsının güzelliği vurgulansın diye- güzel bir uslûp ile gayet sağlam bir mantıkî bağ kurulmuştur. Hâdis olan; dolayısıyla var olması mümkün kabilinden olan varlıklardan yola çıkan Fârâbî, bunları delile (=burhana) muhtaç olmayan ve zaten ıspatlanması için de delil getirilmeyen bir nesne olarak belirler. Çünkü bunlar, varlığın akla dayalı düalist taksiminde taraflardan birini teşkil ederler. Fârâbî "varlığı kendinden olan zatı" (=Vâcibu'l-vucûd) bir ilk sebep olarak ortaya koyar: "O'nun için varlık sabit olmuşsa varlığı insan iradesi ve tercihi ile olmayan diğer varlıkların bir kısmı somut olarak gözlemlenebilen, bir kısmı da delil ile bilinen varoluş tarzı ile O'ndan vucûd bulması zarureti lâzım gelir" Böylece hâdis varlıkların varoluşu, varlığı kendinden olan zatın (=Vacıbu'l-Vucûdun) vucûdu ile irtibatlandırılırken sonucun sebeple olan irtibatı gözönüne alınmıştır. (Dolayısıyla iki tarafı birbirinden ayıran şey kalmamıştır. Biri diğerine bağlanmıştır.) Varlıkların O'ndan sudûr etme keyfiyetine gelince bu durumu şöyle izah eder: "O'ndan vucûd bulan şeyin varoluşu, ancak O'nun varlığının başka bir şeyin varlığına taşması (=feyz) suretiyle ve O'nun gayrındaki varlıkların varoluşu, onun varlığından sudûr etme tarzında gerçekleşir." Bu Vâcibu'l-vucûd, tüm noksan niteliklerden uzak, "yetkin ve bölünmez" tek" (=Basit, Vâhit) olarak tarif edilince O'nun varlığı için hiç bir maddeye yahut başka bir şeye ihtiyaç kalmaz Tarifte geçtiği üzere "maddesi olmayan şey, herşeyden ayrı bir akıldır, (=saf bir aklî formdur) o halde O'nun varlığından taşan şey de aynı O'nun gibi tek bir akıldır, bölünemezdir.[21]

İşte bu Vâcibu'l-Vücûddan çıkan şey, Semâvî akıllar silsilesindeki ilk akıldır. Bu noktada mantığı ontolojiye çevirmek, birinin ötekine müfessir ve mükmil (=açıklayan ve tamamlayan) olması tarzında doğa ile doğa ötesi arasında bir sentez kurmak için; Ptolemeus'un kozmolojik sistemi devreye girer. Böylece ilk akıl, kendi zâtını ve kaynağını akletmiştir. (=Vâcıbu'l-vucûd olan Allah) Bu durumda çokluk önce onda vuku bulur. Akledilen şeylerin çeşitliliğinden kaynaklanan bu itibarî çokluktan ontolojik alanda çokluk doğar Onun kendini akletmesiyle

21. Onun Ârâu Ehli'l-Medineti'l-Fadıle kitabına bkz, s. 38: Aynı kıtabın birinci bölümüne ve e's-Siyasetü'l-Medeniyye adlı kitaba bakılabilir, Fârâbî'nin kâinat hakkındaki tasavvuruna dair açık bir fikir edinebilmek için. Her iki kitap birbirini tekrar etmesine rağmen aslında biri diğerini tamamlamakta, ötekinde gizli kalmış yönleri açıklamaktadır.

ondan göksel bir kürre (=felek) hem ruh hemde "cisim olarak" sudûr eder; bir defada ve ruhun, 'feleğe ait cisimdeki hareketin kaynağı olması' dışında aralarında hiçbir farklılık bulunmaksızın bu sudûr gerçekleşir. Onun kendi kaynağını akletmesiyle ondan ikinci bir akıl sudûr etmiştir. Bu ikinci akıl kendini akletmiş ve ondan hem cismen hem de ruhen diğer bir semâvî kürre çıkmıştır. O da kendi kaynağını akletmiş, ondan üçüncü bir akıl sudur etmiştir... Bu şekilde onuncu akla kadar gider. O da ay kürresiyle beraber dokuzuncu akıldan sudûr etmiştir. Bu şekilde göğün ilk kürresi sabit gök cisimlerinin kürresine oradan da Zuhal, Müşteri, Merih, Güneş, Zühre, Utarit ve Aya* kadar gelinir[22] Bu onuncu akla gelince özü itibarıyla akıl ve ma'kûllerden ibaret olan "ayrı" şeylerin sudûru sona erer. Aynı şekilde de Ay makamında, tabiatı itibarıyla bir eksen çevresinde dairevî olarak dönen göksel cisimlerin varlığı sona erer. Bunun yerine onuncu akıldan, yeryüzüne ait nefisler ile tüm cisimlerin ortak heyûlâsı türer.** Bu heyûla, feleklerin hareketi ile farklı şekillere giren ve kendisinden su, hava, ateş ve toprak dediğimiz dört unsurun teşekkül ettiği şeydir. Yeryüzündeki tüm cisimler bu dört unsurdan meydana gelir.

Bu tarz üzere herhangi bir cisim vucûda gelince onuncu akıl o cisme uygun olan sureti verir. Bu yüzdendir ki ona Faal akıl (=etkin us) adı verildiği gibi "suretleri hediye eden" adı da verilir. Böylece o cisim kendi cisimliği üzerine fazladan bir şekil kazanır; cansızlar, bitkiler, canlılar ve insandan müteşekkil kainatın bir cüzü olur.

O halde tüm yeryüzünün varlıkları bir madde ve sûretten oluşmaktadır. İnsan da bunlardan biridir; onun maddesi bedenidir, sûreti ise nefsidir (=Ruh). Bedenin maddesi rahme vardığında, sûretleri veren Etkin Akıl'dan ruh sudûr etmiş, bedenin maddesi ruhu kabul etmeye hazır hâle gelmiştir. İnsan ruhu bazı güçlerin toplamından ibarettir: a) Büyüme Güçler (=beslenme, yetiştirme ve üreme güçleri). Bu güçler, insan, hayvan ve bitkide ortak olarak bulunur. b) Meyletme Güçleri de beşer ruhunu oluşturan güçlerdendir (=Arzu ve gazapla ilgili güçler). İnsan ve hayvan bu güçlere sahip olmada müşterektir. Son olarak İdrak Güçleri; Bunlardan duyu

* Bu göksel kütleler şu adlarla bilinir; Zuhal: Satürn, Sekendiz. Müşteri: Jupiter, Sa'd-i Ekber, Kadı-i Felek. Mirrih: Mars, Merih. Zühre: Venüs, Çolpan Yıldızı. Utarit: Merkür, Arz-ı Tilek. (çev.)

22 Semâvî akıllar, Vâcibü'l-Vucûd olan Aklı (=Allah) çıkardığımız takdirde on akıl olur. Fakat zincirin başlangıcı olarak Vâcibü'l-Vucûd karşımıza onbir akıl çıkar. Fârâbî, Ârâu Ehli'l-Medineti'l-Fadıle adlı eserinde fiilen böyle yapmıştır.

** Heyûlâ: Madde diye çevrilebilir. Lâkin bu, bildiğimiz maddenin de özüdür. Zira, belirli bir formu yoktur, her şekle, her kalıba girmeye müsaittir. Heyûlâ, farklı yönleri ve durumları ile; Kâbilu's-Suver, el-Madde, el-Unsur ve el-Üstukus gibi isimlerle zikredilir. Heyûlânî Akıl konusunda İbn Sînâ'nın Hudud Risalesi'ne bakılabilir. Kelimenin aslı Yunancadır. Batı dillerine "Hylee" olarak geçmiştir. (çev.)

ve hayal gücü insanda ve hayvanda ortaktır. Nâtık güç olarak isimlendirilen düşünme gücü ise sadece insana hastır.* Güçlerinin böyle çeşitlenmesine rağmen ruh tektir, fonksiyonlarının bölümlere ayrılmasıyla bölünmez, parçalanmaz. Ruhun hakikatı ancak nâtıka gücü ile tamamlanır. Öte yandan ruha ait güçlerin tümü bedenle irtibatlıdır, ondan ayrı değildir. Bu yüzdendir ki ruh mezkur güçlerin toplamından meydana gelmiş olmak vasfıyla kendi varlığını bedene borçludur.

Fârâbî, akıl dediğimiz natıka güce büyük ehemmiyet verir. Bu kavramdan da özellikle üç mertebe halinde belirlediği teorik aklı kasteder:

— Heyulâni Akıl: Buna el-Akl bi'l-kuvve adını vermiştir. Şöyle tarif eder: "O, öyle bir ruh yahut ruhdan bir bölüm veya ruhun güçlerinden bir güç yahut öyle bir şeydir ki; Onun özü, eşyânın; maddesinin değil mahiyet ve sûretlerinin kaynağı olmak vasfına sahiptir.** O, onların tümünü kendine sûret yapar."[23]

— el-Akl bi'l-fiil: Bu da heyûlânî akl olmakla birlikte kendisinde madde-den çekip elde ettiği ma'kuller meydana gelmiştir. Bunlar, "çekip alınma" (=intizâ) işinden önce potansiyel ma'kuller iken bu merhaleden sonra bilfiil ma'kuller haline gelmiştir.

— el-Aklü'l-Müstefad: Bu akıl, maddelerden soyutlanan ma'kullerin meydana gelmesine sahne olan el-Akl bi'l-fiildir. Bununla birlikte temelde maddeden tamamen uzak olan ma'kûllerin idrakini sağlayan bir akıldır. "Temelde maddeden tamamen ayrı ma'kuller" derken semâvî akıllar gibi tamamen soyut suretleri kastediyoruz. Beşerî aklın erişebileceği en yüksek mertebe işte bu akıldır. "Öyle bir mertebedir ki bununla akl-ı faal (=etkin akıl) arasında hiçbir şey kalmaz. Böylece o, etkin akıldan ma'kûlleri almaya hazır hale gelir.

---

* Burada "Hâssa Kuvvetler" somut duyumları alan kuvvetler demektir. Dokunmak, işitmek, tatmak gibi. Mutehayyile kuvvetler ise zihinde birşeyi tasarlamak kabiliyetini veren kuvvetlerdir. Bunların insanda bulunması gayet açıktır. Hayvanda nasıl bulunduğuna gelince, sahibinden ayrı düşen bir köpeğin huzursuzluk çıkarması, sahibinin evinin kapısından ayrılmayıp orada inlemesini buna verilen klasik örnektir. Köpek, belki bizim gibi değil ama kendine mahsus bir şekilde sahibini, onun yemek verişini, kendisine ilgi gösterişini tahayyül edebilmektedir ki, bu tür davranışları gösterebiliyor. Tahayyül, kısaca ortalıkta somut olarak var olmayan bir nesnenin zihinde varedilmesidir. Nâtıka Kuvvet kavramından insandaki akıl kastolunur. Bu, medeniyetlerin kurulmasına ve benlik bilincine yol açan şeydir. Felsefî olarak hayvanlarda böyle bir kuvvetin olmadığı varsayılır. (çev.)

** İbare zordur, Fârâbî'nin kendi ibaresidir. Burada kastolunan akıl yabancı dillerde İntellıgence Materielle diye bilinen akıldır. Ma'kulâtı anlamak için sade istîdâdın bulunduğu akıldır. Cürcâni, bu aklın heyûlâya (=maddeye) nisbet edilişini izah ederken şöyle der. "Zira bu mertebede bulunan ruh, haddizatında tüm sûretlerden arınmış ilk heyûlâya benzemektedir" Ruhun bu mertebedeki aklına potansiyel akıl da denilebilir. (İntellecte-puissance) Bu akıl henüz hiç bir çizgi ve işaretin eserini taşımayan bembeyaz sayfaya benzer. (çev.)

23. Fârâbî, Risale fi'l-Akl, s. 12

Filozofun mertebesi budur. Öyle bir mertebe ki peygamberin derecesinin neredeyse seviyesinde hatta ondan üstündür. Şu itibarla ki filozof Faal akıldan (=Etkin akıldan) kendi aklı ile birşeyler alırken peygamber, "muhayyilesi" ile almaktadır. İşte, Etkin aklın, filozofun aklına veya peygamberin muhayyilesine verdiği şey, Allah'dan alınan şeydir. "Böylece Allah Teâlâ Etkin akıl aracılığı ile insana vahyeder. Allah'dan Etkin akla taşan şey; Etkin akıl tarafından -akl-ı müstefâd aracılığı ile- münfail akla geçer. Münfail akıldan da mütehayyile gücüne geçer. Böylece akl-ı müstefaddan akl-ı munfaile uzanan sudûr yoluyla kişi hakîm filozof ve tamamen akleden biri olur. Bu akıldan mütehayyile gücüne uzanan sudûr yoluyla kişi, ileride meydana gelecekleri bilip uyaran, şu anda meydana gelen tikelleri ise ilâhî olanın akledildiği bir varoluş vasıtasıyla bildiren peygamber olur. Bu insan, insanlık mertebelerinin en mükemmelinde, en yüce saâdet derecesindedir."[24]

Niçin bu mertebe; "peygamber ve filozofun mertebesi" saâdetin en yüksek noktasıdır?

Cevap açıktır. Genel anlamıyla saâdet, tatmin ve huzurun doruğa ulaşması ise, bu ancak tüm hakikatları ve sebeblerin, sonuçlar ile bağlantısını bilmekle mümkün olur. Bu kapsamlı mükemmel bilgi ile ızdıraba, kaygıya ve korkuya yol açan bütün faktörler zâil olur... Ayrıca beşerî ruh için tam anlamıyla huzur sağlanmış olur. İtmi'nan ve huzurun, saâdetin tümü olmayıp sadece tezâhürlerinden biri olduğu göz önüne alınmakla birlikte durum böyledir. Saâdetin özü, varlıkların hakikatını bilmek sebebiyle ruhta meydana gelen niteliksel değişimde yatar. Varlıkların hakikatını bilmek derken, maddenin değişmesi ile değişmeyen ve hep sabit kalan şeyi bilmeyi kastediyoruz. Bu sabit şey seviyece maddeden daha yüksektir.

Ruh- ki burada ondan aklı kastediyoruz- müstefad akıl derecesine ulaştığında daha önce belirttiğimiz gibi maddeden tamamen uzak ve farklı olan sûretleri akletmek yeteneğine sahip olur. Böylece maddeden ayrı tözler cümlesine dahil olur. Bu yolla varlığını kemâle erdirir. Fârâbî şöyle diyor:

"Saâdet, varlığın kemal açısından öyle bir noktaya gelebilmesidir ki orada kendi başına durabilmek için hiçbir maddeye ihtiyacı kalmaz. (=Varlığın yetkin, nazarî ve ayrık ma'kulleri akledici müstefad akıl haline gelmesidir). Bu durum, insan ruhunun cisimlerden arınmış şeyler zümresine dahil olması demektir. (İdrak etmesi için herhangi bir organa ve sûrete nisbetle madde gibi herhangi bir

24 Fârâbî, Ârâû Ehli'l-Medineti'l-Fâdıle, s. 104, tahkik: Albert Nasri Nadir, el-Matbaatü'l-Kasûlikiyye, Beyrut 1959.

cisme muhtaç olmamasıdır) Bu durum, insan ruhunun maddeden ayrı ve uzak tözler cümlesine girmesi, ebedîyen bu hal üzere kalması demektir. (Burada dünya hayatı ile ahiret hayatı arasında hiç bir ayırım gözetilmiyor.) Fakat onun rütbesi etkin aklın rütbesinden daha aşağıda olur. Çünkü bu, tabiatı itibarıyla tamamen ruhânî bir özdür. Oysa insan ruhu böyle değildir. (Bu sıfatı ancak ilim ve marifet ile kazanır). İnsan ruhu kendi hakikatını kemâle erdirmediği ve (aracılığıyla kemâle ereceği) eylemleri gerçekleştirmediği sürece bir takım güçler ve heyetler derecesinde kalmış, eşyanın sadece somut yönlerini kabule hazır olmuştur. Görmekle ilgili şeyler hasıl olmadan ve görmeden önce gözün varlığı gibi."[25]

Bu saâdetin insan için hâsıl olması ancak fazıl bir toplumda yaşayabilmesi ile mümkündür. Çünkü her insan, varolma (kıvamında) ve en yüce kemâl mertebesine erişmede muhakkak tek başına sahip olamayacağı pekçok şeye muhtaçtır. Hatta her bir ferd, ihtiyaç duyduğu şeyleri yerine getirmek için çalışan bir topluluğa muhtaçtır. Bu şekilde toplumda herkes bir diğerine muhtaçtır. Dolayısıyla insanın kemâle ermesi ancak birbiriyle yardımlaşan pekçok grubun bir araya gelmesiyle mümkün olur. En üstün huya ve en yüce yetkinliğe ancak medine (=şehir) ile erişilir. Hakiki saâdete ulaştıracak şeyler hususunda yardımlaşmak amacıyla toplanılan şehir, Medine-i Fâzıla'dır"[26]

Başka bir ibareyle "Saâdete erişmek şehirlerden ve milletlerden kötülük kimseleri ve kötülüğü izâle etmekle mümkündür. Sadece kendi isteği ve iradesiyle kötülük yapanları değil, tabiatı itibariyle kötü kimseleri izale etmek gerekir. Tabiatı ve iradesi itibarıyla hayırlı olan her şey, şehirler için sağlanmalıdır."[27]

Bu tarz ile şehirler nasıl fâzıl olur?

Şehirler kendi sistemlerinde kâinatın sistemini yansıtmadıkları sürece fâzıl olamazlar. Kısımlarının birbiriyle içiçe oluşu, derece ve menzillerinin peşpeşe gelişiyle kâinat nasıl bir bütünlük arzediyorsa şehirler de öyle olmalıdır. Çünkü şehrin erdemli (=fâzıl) olması için, içindeki bölümlerin birbiriyle irtibatlı olması, bir kısmının takdim bir kısmının da tehir edilerek düzenin ve uyumun sağlanması gerekir. Böylece şehir "Tabiî varlıklar âlemine benzemiş olur. Yine ancak bu şekilde şehirlerin mertebeleri ilkten başlayıp, temel maddeye ve unsurlara uzanan varlıklar âleminin mertebelerine benzemiş olur. Şehirlerin içlerindeki

25 es-Siyâsetü'l-Medeniyye, tahkik: Fevzi Mıtrî en-Neccar, el-Matbaatü'l-Katûlikiyye, s. 27, Beyrut 1964.

26 Ârâû Ehli'l-Medineti'l-Fâdıle, aynı baskı, s. 96-97

27 es-Siyâsetü'l-Medeniyye, s. 84

irtibat ve uyumluluk da varlıkların birbiriyle uyumu ve irtibatına benzemiş olur. Bu şehrin yöneticisi ise tüm varlıklar âleminin dayanağı olan ilk sebebe benzemiş olur."[28]

O halde varlıkların mertebelerini bilmek hem ruhun sadece aklî bir saadet kazanabilmesi, hem de saadetin diğer şartının sağlanabilmisi için zarûridir. Saâdetin diğer şartı ise Fâzıl Medine'yi kurmaktır ki bu şehrin sahip olduğu sistem ve hiyerarşi, tıpkı kâinat sistemi ve onun cüzleri arasındaki hiyerarşi gibi olmalıdır. Bu yüzden, daha önce de işaret ettiğimiz gibi Fârâbî, fâzıl şehrin akıl ile donatılması doğrultusunda ideal, bilimsel felsefî örneği sunmaktadır. O akıl şehri ki sahip olduğu sistem ve parçalar arasındaki ilişki ile bilgili insanın rasyonalizm merdiveninde tırmanabileceği en yüksek basamağı yansıtmaktadır.

Evet, elbette şehrin tüm fertlerinin bu denli yüksek bir aklî saâdet ve kapsamlı huzur ortamı sağlayacak seviyeye gelmesi mümkün değildir. O halde küçük bir azınlık dışında bilgili ve arif hiç kimsenin teşekkül etmediği toplumda bu nasıl mümkün olacaktır? Fârâbî'nin sistemi yine kendi içinden bu soruya cevap verir. Niye cevap vermesin? Zaten bu sistemle kastolunan; muayyen bir toplumda, daha doğrusu Fârâbî'nin yaşadığı toplumda fazıl bir şehrin kurulması amacıyla yarayışlı bir örnek sunmak değil miydi? Fârâbî'nin toplumu, bilgilerinin çoğunu dinden alan, dinin öğrettiği ile aklın kabul ettiğinin birbiriyle uyuşmaması neticesinde fikrî, siyâsî ve sosyal bir gerginlik ortamını paylaşan kimselerden müteşekkildir. En azından, fertlerinin çoğu -ki onlar din ve inanç ehlidirler-hakkında bu kanaat geçerlidir. Daha önce işaret etmiştik ki filozof, akl-ı münfaül aracılığıyla akl-ı faaldan tüm sebepleri ve bağlantılarıyla eşyanın hakikatını almakta (=telakki etmekte)dir. Peygamber de kendi muhayyilesi ile almakta, bu hakikatlar ona cüz'î kalıplarıyla gelmektedir. Bu alış; o hakikatlerin peygamberin zihninde misaller ve suretler şeklinde yansımasıyla olur. Dinde nasıl misâllerin (=örneklerin) suretleri tarzında birşey varsa, felsefede de o şeyin hakikatı mevcuttur. Daha doğrusu; dinin takrir ettiği ve benimsediği cüz'î şeylerin tümünü kapsayan küllîler tarzındaki temel hakikatı, felsefe zaten ihtiva etmektedir. Bu yüzdendir ki felsefe, fâzıl inancın (=en üstün ve erdemli inancın) ihtiva ettiği tüm delilleri bize sunabilmektedir. Çünkü tüm fâzıl şeriatlar, amelî felsefedeki küllîlerin altınada yer alır. Aynı şekilde "dinde mevcut bulunan ve delilsiz olarak alınıp kabul edilen nazarî görüşler kendi dayanak ve delillerini nazarî felsefede bulacaktır."[29]

28. Age., aynı sayfa.

29. Fârâbî, Kitabü'l-Mille, tahkik: Muhsin Mehdi, s. 7, Dar-u Dimaşk, Beyrut 1967

Böylece saâdet Fârâbî nezdinde somut sosyal bir manaya bürünür. Saâdet, Fârâbî'nin kendi toplumunun saâdetidir. Ona göre saadet ancak, din ile felsefe, akıl ile nakil arasındaki çelişkinin izâle edilmesi ile gerçekleşecektir. Bunun yolu ise akla tam, eksiksiz bir egemenliğin verilmesi ile açılır.

İşte genel hatları, ideolojik içeriği, yönelimi ve hedefi ile Fârâbî'nin sistemi budur. Burada sözü biraz açmayı faydalı bulduk. Tâ ki Fârâbî'nin siyâsî ve dinî felsefesine dair geçen araştırmamızda elde ettiğimiz verilerden yola çıkarak, İbn Sînâ'nın bu sistem üzerinde icra ettiği bazı değişikliklere (=tadilata) dikkat çekebilelim. İbn Sînâ bu "küçük" tadilat vasıtasıyla, Fârâbî sisteminin doğrultusunu ve hedefini köklü olarak değiştirmiş dolayısıyla onun üstüne kendi meşrıkî felsefesini inşâ etmiştir. O halde Fârâbî sistemini değiştiren İbn Sînâ'cı yönlendirmeyi vuzuha kavuşturalım.

1. Evvelâ şunu gözlemliyoruz ki Fârâbî'nin kendi sisteminde en çok ehemmiyet verdiği şey, sisteminin unsurları arasındaki intizam, birlik, ahenk ve hiyerarşiyi ön plana çıkartmaktır: Varlıklar yukardan aşağıya doğru sıralanarak keskin bir sebeplilik bağı içinde sağlam bir piramitsel düzende yerlerini almaktadırlar. İlk varlık olan Vâcibu'l-vucûddan maddenin en değersiz türüne hatta şekilsiz maddeye (heyûlâ) kadar uzamaktadırlar. Bu hiyerarşik düzende bilgi, en aşağı derece olan "duyu organlarıyla elde edilenler" seviyesinden akl-ı müstefed seviyesine doğru yükselmektedir. Akl-ı müstefad derecesi; nazarî aklın maddeden tamamen soyutlanmış bilgileri hiçbir duyu organı ve tasarının (el-hayal) yardımı olmaksızın akledebilme seviyesi demektir ki, burada akl-ı müstefad, suretleri veren faal akıl ve vahiy meleği ile ittisâl etmektedir.*

Fârâbî, sisteminin ontolojik yönüne büyük önem vermiş, tüm varlıkları hak ettiği yerlere yerleştirmiş, mahz akıldan meddeye yahut "hiçbir şeyden etkilenmeyen etkin"den "hiçbirşeyi etkilemeyen edilgene" doğru uzanan sıralamanın gereğine aynen uymuştur.**

Hatta şunu söylemek gerekir ki Fârâbî ontolojik yöne bu ehemmiyeti vermekle kendi bilgi teorisine giden yolu açmaktan başka bir hedef gözetmemiştir. Zaten akla, güçlerine ve mertebelerine gösterdiği ilgiden zâhir olan da budur. Akıl birlik ve intizamı başlangıcıdır. Evrendeki birlik ve intizamı aklî olarak

* Burada ittisâl kelimesini özellikle muhafaza ettik. Buluşmak diyebilirdik fakat ibarede kastolunan şey bir nevi birinin diğerine erişmesi, bitişmesi, ulaşmasıdır. Kontak kurma gibi. (çev.)

** Metinde "el-aklul-mahd" geçiyor. Bu kelime saf akıl, duru akıl, sırf akıl, tam akıl, pür akıl, sâde akıl, arı akıl olarak çevrilebilir. Burada kendisine hiçbirşey karışmamış, tamamen âkil olan akıl kastolunduğu için bu terkibi öz akıl olarak çevirmek zanımızca en uygundur.

net bir şekilde idrâk etmek saâdetin ta kendisidir. İnsanın ve tüm evrenin hedefi işte bu saâdettir. O halde somut olarak şunu söyleyebiliriz: Fârâbî nezdinde akıl problemi, çözmeye ve irdelemeye çalıştığı en önemli problemdir. Bu mesele Fârâbî sisteminin nirengi noktasıdır.[30]

İbn Sînâ'ya gelince, o bu sistemdeki birlik meselesine -Fârâbî'nin yaptığı gibi eğilmemiş bilâkis tüm dikkatini düalizme çevrirerek sadece bir bütün olarak kainatta değil, kâniatın her cüz'ünde de bu düalizmi aramaya, bulmaya çalışmıştır. Onun bu yaklaşımı özellikle süfli âlemin tabiatı (=alt evrenin doğası) ile ulvî âlemin tabiatı, (=üst evrenin doğası) beşeri ruh ile beşerî beden -hatta beşerî zindan- arasındaki türe özgü ayrılığı bastıra bastıra vurgulamasında tezahür eder. Oysa Fârâbî varlıklar arasındaki ihtilafın sadece mertebe farklılığı olduğunu, tür farklılığı olmadığını savunmaktadır. Bu yüzden "kimyanın mümkün olacağına" inanmıştır Fârâbî* Oysa madenler arasındaki ihtilafı türe özgü bir ihtilaf olarak gören İbn Sînâ, onların kesinlikle birbirine dönüşemeyeceği hükmüne varmıştır. Evet Fârâbî, türlerin varlığını inkar etmez, hatta bu hususta Aristo başta olmak üzere antik filozofların görüşünü savunur. Fakat düşüncesinin seyrine istinâden şunu söylemekte mümkündür ki Fârâbî; "nevideki ihtilafın, derecedeki farklılıkların birikip yığılmasıyla meydana geldiğini" savunmaktadır. Bu yüzden Fârâbî, kendi sisteminde varlıkları en yüksek mertebeden en alt seviyeye kadar birbirleriye irtibatlı bir tarzda sunmaktadır. Bu tertip işini, insan bedenindeki tertibe benzetmektedir: Orada da vazifeler 'Reis' olan kalpten başlayıp en son uzva doğru uzanmaktadır. Aynı şekilde Fâzıl Medine'de de derece ve vazifeler 'İlk Reis'ten başlayıp, sadece hizmet eden ve hiç hizmet görmeyen fertlere uzanmaktadır. Oysa İbn Sînâ tam tersine ulvî âlem ile süflî âlem arasındaki türe özgü farkı iyice vurgulamaya çalışır; iki âleme ait varlıklar arasındaki ayrılıkları da belirtmekten geri durmaz.

İki âlem arasındaki bu ayrılığı iyice derinleştirmek ve onlarda mevcut dahilî hiyerarşiyi tamamen dondurmak için İbn Sînâ, ruhun cevheriyyetini (=kendine ait bir özü oluşunu), ruhânîyyetini ve bedenden bağımsızlığını daha güçlü bir biçimde vurgulamaya yönelir. Ruhun ulvî âleme tamamen katılması,

30. Hanna Fahuri ve Halil el-Cürr, Tarihü'l-Felsefeti'l-Arabiyye, ikinci cilt, s. 128, Dârü'l-Maârif, Beyrut, 1958.

* Burada kimya kelimesinden farklı asıllara sahip maddelerin birbiriyle terkip edilmesi yoluyla yeni madde çıkarmak kastolunur (=Simya). Maddeler asıl itibariyle değil derece itibarıyla birbirinden farklıdırlar. Bu yüzden iki ayrı maddeden terkip sonucu yeni bir madde oluşabilmektedir. Fârâbî böyle diyor, çünkü maddelerin asıllarının birbirinden farklı ve birbirleriyle tamamen uyuşamaz olduğuna inanmıyor. (çev.)

böylece süflî âlemde madde ve terkibatı dışında hiçbir şey bırakılmaması için çeşitli deliller sunar. Meselâ gök cisimlerinin ilâhî bir tabiata sahip olduğunu savunması; hissetme (=duyulara sahip olma) ve tahayyül etme (=tasarlayabilme) vasıflarını taşıdıklarını ileri sürmesi gibi. Fârâbî, "gök cisimlerinde hissedici veya tahayyül edici hiç bir ruh yoktur, onların sadece nefs-i nâtıkaları (=akleden ruh) vardır."[31] derken, İbn Sînâ tam aksini savunuyor ve "semâvî cisimlerin bir nevî hisse sahip olduklarını kabul ettiğini, belki onların da hissî [=duyusal] bir âmire, [=egemen benliğe] zaman idrakine [=zaman içinde olduklarını anlama kabiliyetine] ihtiyaç duyabileceklerini; zâten meşrıkîlerin de böyle söylediklerini"[32] belirtiyor.

O halde şunu kaydedebiliriz ki meşrıkîlerin mağribîlerden (=Yunanlılardan: Aristo'dan) ayrıldıkları noktalardan biri de gök cisimlerinin his ve tahayyül sahibi mi, yoksa sadece akleden ruh sahibimi oldukları meselesidir. *Dolayısıyla İbn Sînâcı karakter taşıyan "Meşrıkî Felsefe"nin temel prensiplerinden biri de 'Semavî cisimlerin, akletme niteliklerinin yanında his ve tahayyül sahibi oldukları hükmüne varmaktır.*

2. Bu problem ikincil bir problem olarak algılanabilir. Öyle ya, temel sistem içinde diğer unsurlarla olan ilişkisinden soyutlayarak işledik... Oysa yukarıda zikrettiğimiz münasebet itibariyle ele alındığında göreceğiz ki bu problem son derece esaslı bir mevzûdur. Sadece büyük üstad İbn Sînâ'nın okuduğu ve yenilediği muayyen bir sistem açısından değil, aynı zamanda, meşrıkî felsefenin niteliği ve niçin meşrıkî bir orijine sahip olduğu hususunda da temel bir mevzûdur.

İbn Sînâ'nın, "semâvî cisimlerin his ve tahayyül vasıflarına sahip oldukları" mealindeki meşrikî düşünceyi benimsemesi; onu, Fârâbî'nin feyz teorisinde bazı "küçük" tadilatlar yapmaya sevketmiştir. Feyz teorisini Fârâbî'de gördüğümüz gibi dualist olarak bırakmamış bilâkis üçlü bir değer sistemine çevirmiştir. Fârâbî'ye göre semavî akılların herbirinden nasıl kendi gibi bir akıl ve semavî kürre cismen ve rûhen sudûr ediyorsa İbn Sînâ'ya göre de semâvî akıllardan bir sudûr mümkündür, fakat sadır olan şeyler; tabiatı itibariyle birbirinden farklı üç şeydir.

31 Fârâbî kendi çağında bilinen madenlerin temelde tek bir çeşidin o sınıfları olduğuna inanıyordu. Bu madenler bazı nitelikler haricinde birbirine aykırı şeyler deildirler. Dolayısıyla biri diğerine dönüşebiliyordu. Zira o çada arazların birbiriyle sun'î yolla karışımı sonucu kaynaşabilecekleri ve değişebileceklerine ihtimal veriliyordu. Oysa İbn Sînâ bunun tam aksini düşünmüştür. Ona göre madenler herbiri kendi başına bağımsız tek tek türlerden ibarettir. Birini diğeri ne çevirmek imkansızdır. Bkz., İbn Haldun'un Mukaddimesi, c. 4, s. 1219. Lecnetü'l-Beyân'l-Arabî baskısı, tahkik; Ali Abdülvahid Vâfî, Kahire, 1962

32 Fârâbî es-Siyâsetü'l-Medineyye, s. 34.

Akıl, ruh ve göksel cisimden bahsediyoruz. "Cisim ve ruh olarak göksel kürre" ibaresi Fârâbî'nin bakış açısında, her semâvî cismin mustakil bir ruhu olduğu anlamına gelmez. Hayır; burada geçen "Ruhen ve cismen" ifâdesi "madde ve hareket" anlamındadır. Bu inanç Aristo'nun öğrettiği eski bir tasavvurdan kaynaklanıyor ki buna göre hareket, daima ilk başlangıcı yapabileceği, sudûr edebileceği bir menbaya muhtaçtır ve o ilk menba ruhtur. Ruh, hareketi sağlayan ve ondan ayrılmayan güçtür. Bu yüzden, Fârâbî "semâvî cisimlerde ne hisseden ne de tahayyül eden bir ruh vardır. Bilâkis onlar sadece akleden ruhlara sahiptirler" derken düalist bir değerler sistemine oturttuğu feyz teorisine dair kendi bakışını teyit ediyor; Akıl ve Hareket Eden Göksel Cisim'den ibaret dualizmi ön plana çıkarıyor. O halde Fârâbî'nin ıstılahında "Ruh" (=en-Nefs) cismin güçlerinden biridir. Biraz sonra bu mevzû daha iyi aydınlanacak...

3. Fakat İbn Sînâ, Fârâbî'nin feyz teorisi üzerinde yaptığı bu tadilatta onun kullandığı bir kavrama el atıyor. Fârâbî, bir şeyin gayr-i mevcut [=var olmamış] olduğu müddetçe mümkün [=varolmaya ve olmamaya elverişli] kalacağını, eğer varolabilirse "vâcibu'l-vucûd bigayrihî" [=başkasının izni ve sebebiyeti ile varlığı zorunlu olan] sıfatını alacağını savunmuştur. Buradaki "başkası"; varlığı kendinden olan Allahtır.

İbn Sînâ, işte bu 'Vâcibu'l-vucûd bigayrihi' kavramını alıyor ve varlığı üçe ayırırken ona dayanıyor: 1) Vâcibu'l-vucûd bizâtihi: Allah. 2) Mümkinü'l-vucûd bizâtihi vâcibü'l-vucûd bigayrihi: Kâinat 3) Mümkinü'l-vucûd: sonradan yaratılanlar; hâdisler. Daha önce Fârâbî'nin herhangi bir kasıt, ısrar ve vurgulama olmaksızın yaptığı şeyi İbn Sînâ (özel bir kasıtla) yapar ve bu aklî taksimden, ontolojik bir taksime doğru gider, varlıkları üçe ayırır. Neticede Feyz teorisini üçlü bir değer sistemine oturtuyor. Böylece Vâcibu'l-vucûd olan Allahtan sudur eden ilk akıl; a) Vâcibu'l-vucûd bizâtihi'den çıkmak itibariyle kendini akledebilir, kaynağını bilir; ondan da yine bir akıl sudûr eder. b) Mümkinü'l-vucûd bizâtihi, vâcib bigayrihi olmak itibariyle kendini akledebilir; ondan semâvî ruh sudur eder. 3) Mümkinü'l-vucûd olmak vasfıyla kendinî akleder; ondan göksel cisim sudûr eder. Bu yüzden semâvi cisimler İbn Sînâ'ya göre hissetme, tahayyül etme ve akletme vasıflarına sahiptirler: Çünkü her semâvî cismin kendinden ayrı bir ruhu vardır ve bu ruh kendi özüne (=cevherine) sahiptir. Her semavî cisim akledebilir, çünkü her semâvî ruh ve cismin karşısında mustakil ve cevhere sahip bir semavî akıl bulunmaktadır.[33]

33 İbn Sînâ, Ta'likat Alâ Havâşî Kitâbi'n-Nefs li-Aristotâlis, bkz., Bedevî Aristo İnde'l-Arab, s. 116

İbn Sînâ'nın, Fârâbî sistemi'nden alıp bize sunduğu o kendine özgü modeli inşâ ederken temel aldığı "aklî taksim" işte budur. Muhtelif kitaplarında da bu modelden bahsetmiştir. Zikrolunan taksim, İbn Sînâ'nın kendine mâlederek övündüğü taksimdir. Zira Allah'ın varlığına dair "delili" sadece "varlık düşüncesi"ne dayanarak kurmak, İbn Sînâ'nın, içinde gizlediği maksadıydı ve bu maksat mezkur taksimle hasıl olmuştur. Bu "delil" İbn Sînâ'ya göre (diğer tüm delillerden) daha güvenilir ve daha üstün bir delildir. Güvenilirdir, çünkü illet (=sebep; Allah) yoluyla malûl (=netice; yaratıklar) isbatlanır. Aynı zamanda üstün bir delildir; zira "Allah Teâlâ'yı tüm yaratıklar üzerine kanıt kılar. Bu uslûp, yaratıkları (veya hareketi) yaradana (veya hareketi sağlayana) kanıt yapan kelâmcı ve filozofların delillerine zıttır." İşte bu sebepten ötürü o yöntemle ileri sürülen delil; sadece sıddıklara özgüdür ki onlar, "Yaradan'ı tanık tutarlar", "Yaradan üzerine tanık getirmezler."[34]

İlerde göreceğimiz ve şu andan itibaren gözlemleyebileceğimiz gibi bu "aklî taksîm" ve ona istinâd ettirilen delil masum değildi.

Bu taksimi ortaya atmaktan gaye, "hiss, tahayyül ve akletme vasıflarına sahip, kendine özgü cevheri bulunan ruh sahibi varlıklar" olma itibarıyla gök cisimlerinin tanrısal tabîatına inandırabilmek, böyle bir itikadı inşa etmektir. Yukarda mülâhaza ettiğimiz gibi büyük üstad bu itikadı "meşrıkîlerin görüşleriyle" dolayısıyla bizzat "meşrıkî felsefeyle" irtibatlandırıyorsa şu hükme varmak mümkündür ki üstadın behemehal "ontolojik bir taksim" haline getirdiği o "aklî taksim" de "meşrıkî felsefe"nin temel unsurlarındandır. Böylece İbn Sînâ, okuyucusunu, "Kitabü'ş-Şifâ'nın satırları arasındakini anlamak, el-Hikmetü'l-Meşrıkiyye'yi okuma ihtiyacını ortadan kaldırır." sözüyle uyarırken ona karşı samimi konuşmuş oluyor. (Metin 3-B)

Haydi öyleyse, gelin satır aralarındakine dikkat ederek onun genel okuyucu için yazdığı kitaplarını okuyalım ve beşerî ruh konusuna geçelim.

4. *Fârâbî, akla ehemmiyet verdi, ruhu gölgede bıraktı. Böylece "akıl filozofu" oldu.*[35] *İbn Sînâ ise bunun tam aksini yaparak tüm ilgi ve dikkatini ruha yöneltip aklı ihmal etti, "ruh filozofu" oldu.* Daha önce gördüğümüz gibi Fârâbî, ruhu; varlığı bedenle irtibatlı ve bedene bağlı bir takım güçlerin toplamı olarak mülâhaza ederken İbn Sînâ, ruhun bedenden müstakil bir cevher olduğunu düşünüyor, o bu haliyle sadece Fârâbî'ye değil, aynı mevzûda hem Esûlucya [=Theologia]

---

34 A.g.e., aynı veriler için bkz., s. 54

35 Fârâbî şöyle der: "Ruhlara gelince henüz kemâle ermedikleri ve kendi eylemlerini yapmadıkları sürece bir takım kuvvetler ve heyetler şeklinde kalırlar; eşyânın elçisini kabule hazır bir şekilde beklerler. Bkz., el-Medînetü'l-Fadile, s. 80.

sahibine (=uydurma Aristo'ya) hem de gerçek Aristo'ya muhalefet ediyordu.[36] Esûlucya sahibinin, "insan ruhu, bitkisel, hayvanî ve aklî olmak üzere üç kısma sahiptir, o, sudûr etme ve tamamen çözülme anında bedenden ayrılır." tarzındaki sözlerine itiraz ederek şöyle der İbn Sînâ:

"Doğru olan şudur ki insanın ve hayvanın kendilerine özgü ruhu vardır, her ruhun da kendilerine ait bazı güçleri vardır. Ruh; güçlerin çıkışında ve varoluşunda temel kaynaktır. Güçlerin ölümden sonra ruhla beraber bâkî kalmasına gelince, bu ayrı bir bahse girer." İbn Sînâ'nın hakiki Aristo'ya bu meseleyle ilgili itirazları pek çok ve çeşit çeşittir. İbn Sînâ bu itirazlarını "et-Tâ'lîkat alâ Havâşî Kitabi'n-Nefs li-Aristotâlîs"[37] adlı kitapta Meşrıkîlerin ağzıyla bir bir sıralar. O halde meşrıkî felsefeyi oluşturan temel unsurlara ekleyebileceğimiz bir ilke de şudur: "Ruhun cevheri bedenin cevherine zıttır, ondan farklıdır." Bu sebeple, İbn Sînâ'nın genel didaktik eserlerinde ruhun varlığına ve onun kendine özgü ruhânî bir cevhere sahip olduğuna dair kanıt getirme hususunda niçin bu kadar hırslı olduğunu daha iyi anlıyoruz. İbn Sînâ'ya göre ruh, müstakil olduğu gibi bedenden ayrı bir şeydir ve ebedîdir. Yine büyük üstadın, Şifâ'daki Kitabü'n-Nefs bölümünün ilk makâlesini genel olarak "antik filozofların, ruh ve cevherine dair sözleri ve bunların çürütülmesi meselesi" ne ayırmasının ardındaki esas sebebi de anlıyoruz. İşte tam bu noktada İbn Sînâ meşrıkîleri savunmaktadır. Hani kendisiyle beraber, "insanın elle tutulan şu bedenden ibaret olmayıp bilâkis herkesin 'ben'diye belirttiği şey olduğunu; bu 'ben'in ise cisim ve cisime özgü bir şey olmadığını; aksine beden kalıbında sudûrunu tamamlamış ruhânî bir cevher olduğunu; zâten bu kalıbı yaşatanın da ruh olduğunu; 'ben'in bilgi elde etmek için onu kendine alet edindiğini; böylece cevherini tekâmül ettirip, Rabbini bilici (= marifetullah ehli olan) ve onun sunduğu malûmatı gerçek çehresiyle anlar hâle gelmeye çabaladığını ve neticede Rabbin huzuruna, nihayetsiz saâdete gömülmüş meleklerden biri olarak çıkma hazırlığı yaptığını" söyleyen taifeyi müdâfaa etmektedir. İbn Sînâ sözlerine şunları da ekler:

"İşte ilâhî filozofların ve rabbânî alimlerin mezhebi budur; riyazet, çile ve keşf ehlinden bir grup da onlara katılmış, görüşlerini paylaşmıştır. Onlar, bedenlerinden soyulup ilâhî nurlar ile buluştuklarında, ruhlarının cevherlerine tanık oldular..."[38]. Şüphesiz o ilâhî filozof, rabbânî alim, çile ve keşf ehli abidlerin

36 (Şerhu Usûlücya), Aristo İnde'l-Arab, A.y.

37 A. g. e., s. 75 v.d.

38 İbn Sinâ, Risâle fî Ma'rifeti'n-Nefsi'n-Nâtıka ve Ahvâlihâ, Albert Nadir'in diğer metinlerle beraber neşrettiği kitap; İbn Sînâ ve'n-Nefsü'l-Beşeriyye, aynı veriler için bkz., s. 30-31.

tümü "meşrıkîler"dendir. O *halde İbn Sînâ'nın meşrıkî felsefesindeki ana unsurlardan biri de şu ilkedir: "Ruh, bedeni kendine vasıta edinir, tâ ki hakikatını kemâle erdirsin, ebedî saâdet içinde yaşayacağı ilâhî huzura dönebilsin."*

5. Burada İbn Sînâ'nın Fârâbî sistemini yönlendirişindeki ana noktaya ulaşmış bulunuyoruz. Daha önce de belirttiğimiz gibi Fârâbî, metafizik sistemiyle şu beşer yurdunda kurulmasına çağrıda bulunduğu faziletli şehir için bir prototip ortaya koyma niyetindeydi. Oysa İbn Sînâ tamamen beşerî olan Fazîletli Şehir Projesi'ni hiç görmez, siyâset hakkında ne yazmışsa daima "insanın; kendini, gelirini giderini, ailesini, evlatlarını ve hizmetçilerini nasıl idare edeceği" hususuna değinir, Fârâbî sisteminin bir ucundan tutup tamamen aykırı bir cihete yönlendirir, hatta "ruhun, [=nefsin] ruhânî bir cevher olduğuna, hakiki mutluluğun ancak daha önce düştüğü o yüce makama çıkmakla gerçekleşeceğine, sadece o semavî ruhların yurduna; ebedî saâdeti tadan melekler yurduna yükselmekle saâdetin geleceğine dair bu sistemden deliller çıkarır, sistemi kendi emeline alet eder! O halde İbn Sînâ'nın, antik filozoflara ait felsefî bilgilerden "sahih olanları sunmaktan kastı; beden zindanında işkenceye dûçar olan ruha "şifâ" ve "necât" yollarını göstermekti. Ebedî bir rüya boyunca zaman ve mekân tanımaksızın, sonsuz mutluluğunu yakalamış ruhlar âlemine "giden yolcu"ya kılavuzluk etmekti! Hani şu ilâhî mertebeye komşu olan semâvî cisimlerin ruhlarının bulunduğu âleme...

Büyük üstad, Fârâbî'nin saâdet nazariyesinin epistemolojik yönüne sahip çıkar lâkin bambaşka bir muhteva yükleyip farklı bir istikamete sevkeder bu dokümanı... Her iki filozof nezdinde de saâdete ulaşmanın yolu aynı gibi gözüküyor ve bu yol "ilkeleri, sebepleri, tertibi ve nizâmı ile varlığı olduğu gibi bilmek"ten geçiyorsa da özü itibariyle iki filozof arasında fark vardır.

İbn Sînâ'ya göre saâdet hakikatte, ruhun azâd olması, beden zindanından çıkıp göksel cisimlerin ruhlarına katılarak onlar gibi Hakk-ı Evvel'i müşâhede etmesi, onun yanında yaşaması, ona benzemeye çalışmasıdır. Eğer, "Yüce ve Kahhar olanı tefekkür etmeye dalarak diğer meşguliyetlerden yüz çevirebiliyor ve bedenlerine bürülüyken o ulvî zevkten tadıp masivadan geçebiliyorlarsa" saâdete erişebilme imkanına sahip olabilirler. Ama ebedî ve mükemmel mutluluk, ancak ruhların bedenleri nihaî olarak terkedebilmesi ile mümkündür. Bu da ölüm ile olur.[39] O halde buradaki saâdet şahsa özgü bir hâdisedir ki "bedenin kirlerinden" kurtulup ölüme koşmaya bağlıdır.

39 El-İşârat, c. 4, s. 33

Oysa Fârâbî bu düşüncenin fesadına ve yanlışlığına dikkat çekmişti daha önce... Şöyle diyor Ebû Nasr el-Fârâbî: "Ruhun bedenden ayrılması; mekânı terketmek, veya ayrılıp gitmek, yahut bedenin telef olup ruhun baki kalması yahut ruhun yokolup geriye ruhsuz bir bedenin kalması gibi bir anlama gelmez. Bilâkis ruhun ayrılışı demek; varoluşu ve ayakta kalışı için bir madde olarak bedene muhtaç olmaması, bir eylem yaparken, cisim olan herhangi bir âlete ihtiyaç duymaması, bir cisime özgü olan herhangi bir güçten yararlanmaması, ve eylemlerini gerçekleştirirken kesinlikle bir maddede bulunan fiilî bir güçten yardım almaması demektir. Eğer bunlardan birine gereksinim duyuyorsa bir ayrılıktan bahsedemeyiz. Ayrılık ve müfârakat dediğimiz şey, insana özgü olan ve 'nazarî akıl' diye adlandırılan ruhun niteliğidir. Eğer yukardaki şartlara uyan bir ayrılık meydana gelirse o zaman ruhun bedenden koptuğunu söyleyebiliriz. Bu durumda beden, ister gıda alma ve hissetme organlarını kaybetmeyip diri olsun, isterse gıda ve duyumsama gücü iptal olsun, hiç farketmez. Zira Ruh, duyumsamak ve zihinde tasarı kurabilmek (=tahayyül) gibi bir şeye muhtaç değilse, öteki hayata varmış demektir."[40]

O halde mükemmel mutluluğun bulunduğu "öteki" yahut "sonraki" hayat yani ahiret; Fârâbî'ye göre, ölmek anlamında ruhun bedenden ayrılışına bağlı değildir. Bilâkis bu saâdet nazari aklın kemâle ermesine, varlıklar âleminin hakikatlarını bilmeye bağlıdır.

Bu yüzden Fârâbî hakiki saâdetin ölümden sonra olduğunu söyleyenlerle alay eder ve şöyle der:

"Onlara gerekli olan, hem kendilerini hem de tüm insanları öldürmeleridir"[41] Fârâbî aksine, fâzıl şehrin ahalisine memleketlerine hizmet için hayata sımsıkı sarılmalarını tavsiye eder. Şöyle der: "Faziletli adama, ölümü tutkuyla arzulamak, ölümün peşinde koşmak yakışmaz. Bilâkis onu saâdete garkedecek eylemleri çoğaltmak için varolma çabası içinde olmalıdır; şehir halkının ondan mahrum olmaması, onun getireceği faydayı kaybetmemesi için yaşamaya çalışmalıdır. Eğer ölümü, fâzıl şehir ahalisi için yaşamından daha hayırlıysa o zaman ölümü tercih edebilir."[42]

* * *

İşte İbn Sînâ'nın meşrıkî felsefesinin bazı prensiplerini yine onun Fârâbî'yi okuyuş ve yorumlayışından çıkarıp hulâsa ettik, ayrıca defalarca belirttiğimiz

---

40 Fârâbî, Fusûl Müntezea, Tahkik Fevzi Mıtri Neccar, Dâr-u Dımaşk, 1971, s, 86.

41 A. g. e. ve sayfa İbn Tufeyl'e göre Fârâbî insanlık saâdetinin şu yurt (dünya) daki hayatta olduğuna inanıyordu. Bunun dışında söylenenler saçma sapan şeylerdir; kocakarıların uydurmalarıdır. Bkz., Hayy bin Yakzan'ın Öyküsü, Mukaddime kısmı.

42 A. g. e., s. 84

gibi onun nezdinde "önceki antik bilginlere ait bilimlerden doğru olanlar"ı seçip koyduğu eserlerinden faydalanarak meşrıkî felsefeyi izâh ettik...

Böylece Fârâbî'nin rasyonalist felsefesiyle İbn Sînâ'nın ruhçu felsefesi arasında, "aynı bilgi malzemesini" kullanmalarına rağmen büyük fark olduğunu açıkça görmüş olduk.

Eğer 'ruh' ve 'ruhun mutluluğu' mevzûlarında yoğunlaşmışsak bunun sebebi, İbn Sînâ'ya özgü meşrıkî felsefenin esasen "ölümden sonraki varlık" ile ilgilenmesidir. Zaten Henry Corbin de bu görüştedir.[43] Bu konuda yoğunlaştık zira İbn Sînâ'nın apaçık maşrıkî kalıp içindeki felsefesi; kendi teorisini hatta 'ruhun saâdeti' hususunda tüm meşrîkîlerin teorisini, sadece öte dünyada değil bu dünyada da tesis etmeyi amaçlıyordu.

Zaten el-İşârât ve't-Tenbîhât adlı kitapta haber verdiği de bu değil midir? Bu eserde İbn Sînâ üç yöntemi kullanarak amacına yöneliyor. Buna tasavvuftaki üç bab da denilebilir. Şöyle der: "Sekizinci yöntem, sevinç ve saâdete dairdir", "Dokuzuncu yöntem ariflerin makamlarına dairdir", "Onuncu yöntem ayetlerin sırlarına dairdir." Tüm bunları yaparken evvelâ tabiat bilgisi ile ilahiyât bilgisini birbirine karıştırır. Şarih Nasîruddin Tûsî de bunu mülahaza etmiş olmalı ki sebebini açıklarken "İbn Sînâ'nın seçtiği tarz, bunu gerektiriyor" der. Bu tarz; tasavvufu üç yöntemiyle beraber inşâ ederken mezkur iki bilgiyi alet olarak kullanmaktan başka bir şey değildir.[44]

Bu mesele İbn Sînâ'nın daha önce andığımız 'Ruhla ilgili Risalesi'nde tekrar edilmiş, 'Hayy b. Yakzan' ve 'Risâletü't-Tayr' gibi sembolik risâlelerinde de söz konusu edilmiştir.[45]

Tam manasıyla 'Meşrıkî' olan bu risalelerden yola çıkarak üstüne basa basa şunu söyleyebiliriz:[46]

İbn Sînâ'nın propagandasını yaptığı "Meşrıki Felsefe", kendine özgü felsefî bir sistem olup, metafiziksel ve ilmî iskeleti, Fârâbî'nin kurduğu ve geliştirdiği

43 Henry Corbin, a. g. e., s. 67.

44 el-İşârât, c. 1 s. 166

45 Ortada Hayy b. Yakzan başlığı altında üç öykü vardır. Birincisi İbn Sînâ'ya aittir; sembolik bir mahiyet içerir. İkincisi doğrudan felsefî bir sunuş mahiyetinde olup İbn Tufeyl'e aittir. Üçüncüsü son derece sembolik bir risale olup Sühreverdî'ye aittir. Ahmet Emin üç öyküyü birden tek kitapta toplamıştır. Dârü'l-Maârif, Kahire 1959. İleride vereceğimiz bilgileri bu baskıdan yararlanarak elde ettik.

46 Nallino, Mahrân'in Resâilü İbn Sînâ fi'l-Hikmeti'l-Meşrıkıyye başlığı altında yayınladığı risaleler hakkında şüphe uyandırmaya çalışmıştır. Bu risaleler hakikaten İbn Sînâ'ya özgü o hikmeti içermekte, izah etmektedir. Nallino'nun şüpheleri mesnetsizdir; daha önce münâkaşasını yaptığımız mezkur bahiste de bu mesnetsiz temelden yola çıkmıştır. Bkz., dipnot, 13.

felsefenin iskeleti ile aynıdır. Bu yapıda omurgayı "Feyz Teorisi" teşkil eder. Meşrıkî felsefenin ideolojik maksadından değil dinî ve felsefî muhtevasından bahsedersek İbn Sînâ'nın ruh nazariyesine girmiş oluruz. Bu nazariye; sadece "ruhun ölümüden sonraki varlığı"nı değil, "dirilerin ruhlarının ölülerin ruhlarıyla alâka kurabileceği"ni de ele aldığı için İbn Sînâ'nın "genel" kitapları aransa da, bu kitaplarda ruhun özüne dair bir şeyler bulmak ve varlığı hakkında kanıt sunmak imkânsız gibidir. Belki de İbn Sînâ'nın "Kabir Ziyaretinin Hakikati ve Duânın Keyfiyyeti" ne dair Ebu'l-Hayr'a cevaben yazdığı risâle, konumuzla ilgili en açık bilgileri ihtiva eden yazıdır.

İbn Sînâ bu risâlede "Fârâbî-İbn Sînâ Kaynaklı Felsefî Sistem"in genel iskeletini kısaca ortaya koyar. Biz daha önce bunun temel hatlarını ortaya koymuştuk. İbn Sînâ bu genel iskelet üzerine bina kurmak için ziyâretin hakikatı ve gayesini açıklayarak şöyle diyor: "Artık sana aşîkâr oldu ki şanı yüce ilk kaynaktan [varolma vasfını] alan bir mevcûdat zinciri sistemi vardır. Bunların bir kısmı bir kısmını etkilemektedir. Etki [neticede] hiç etkilenmeyen etkileyiciye raci olmaktadır.

O tek ve Hak'tır, yücedir. O'na yaraşmayan sıfat ve nitelendirmelerden uzaktır. Sonra şunu da bilmelisin ki beşeri ruhlar ilim, kemal ve şeref bakımından aynı değil, farklıdırlar. Bu âlemde -ister nebevî ister başka tarzda olsun- eğer bir ruh zuhur eder, ilim ve amelde fıtraten veya çabalama yoluyla zirveye çıkıp, kemâle ererse nihayetinde Etkin Akıl'a (=Akl-ı Faal) benzemiş olur. Her ne kadar şeref, ilim ve aklî mertebe bakımından O'ndan aşağı olsa da... Aşağı diyoruz çünkü O sebeptir; bu zuhur eden ruh ise sonuçtur. Elbette sebep (=illet) sonuçtan (=malul) daha üstündür. Sonra bir ruh bedeninden ayrılırsa kendine özgü evrende (=âlem) benzeri akıl ve ruhlarla ebedî olarak mutlu kalır. Bu evrende göksel akılların tesirine maruz olur. Sonra, dua ve ziyaretten amaç şudur ki; bedenlerinden ayrılmamış ziyaretçi ruhlar, o ziyaretgâh olan öteki ruhlardan bir iyilik elde edebilir, bir menfaat celbedebilir. Yahut bir ezânın ve zararın bentaraf edilmesinde onlardan yardım olabilirler... Şu halde akıllara benzedikleri ve onların civarında bulundukları için şu ziyaretgâh ruhlar büyük tesir gücüne sahip olmakta, çeşitli şekil ve durumlarda tam anlamıyla imdada koşabilmektedirler."[47]

---

47 Resâilü İbn Sînâ fi'l-Hikmeti'l-Meşrıkıyye, aynı veriler, s. 36-37. Dikkate şayan husus şu ki İbn Sînâ Usûlücya'nın yorumunda ölülere rahmet okumak sadedinde el-Hikmetü'l-Meşrıkıyye adlı kitabına gönderme yapıyor ve şöyle diyor: "Ölülere rahmet okumak meselesine gelince; bu iş dualarla feyz-i İlâhî'den yardım ummak kabilindendir. el-Hikmetü'l-Meşrıkıyye adlı esere bakıla." (Aristo el-Inde'l-Arab, s. 43), böylece hiç şüphe kalmıyor ki, şu anda bahsettiğimiz risalenin muhtevası meşrıkî hikmetin muhtevasından bir bölümdür.

Artık, büyük üstadın felsefesine dair daha önce serdettiğimiz ve araştırmamızın bu bölümünde izah etmeye çalıştığımız genel yargıyı yeniden söyleyelim mi? Fâzıl şehir sahibi olan Fârâbî'nin akılcılığını tekrarlayalım mı?

Şimdilik Büyük Üstad'ın Fârâbî Sistemi'ni yorumlayış tarzından elde ettiğimiz ve safî "meşrıkîlik" karakteri taşıyan eserlerinden alınmış bazı metinlerle izah ettiğimiz "Meşrıkî Felsefenin Temelleri" hususunda bu kadarla yetinelim... Ve Mağriblilerin, "Ehl-i Meşrık" felsefesini nasıl okuyup yorumladıklarına bakalım. Bu okuyuşta bir takım yeni unsurlar bulacağız ki bunlar sayesinde İbn Sînâ'ya özgü meşrıkî felsefenin temelini bilmek ve tanımak mümkün olacak.

3. "Mağrib Ehli"nin "Meşrık Ehli"ne Ait Felsefeyi Okuyuşu: Meşrıkî Hikmetin Sırları

İbn Sînâ'nın, Mağrib ve Endülüs felsefî ortamında dikkate şayan ve olumlu bir şöhreti yoktu. İbn Bâcce, Fârâbî'den bahsedip iktibaslar yapmasına rağmen İbn Sînâ'yı görmezden gelmiştir. İbn Rüşd, İbn Sînâ'yı Gazâlî'den beter eleştirmiştir.[48] İşraki mutasavvıfları nezdinde ise ötekilerden daha iyi bir izlenim bıraktığı söylenemez. Mesela İbn Seb'iîn (614- 669) Fârâbî hakkında sitâyişkâr bir ifade ile;

"Fârâbî, antik ilimler konusunda İslâm filozoflarının en bilgilisi ve anlayışlısıdır. O, bu konuda tam filozoftur başkası değil ! [Her şeyi] idrak etmiş ve işin hakikatına vakıf olmuş iken vefat etti..." derken İbn Sînâ'yı şöyle anlatır: "İşin aslını saptıran, safsatacı, tantanacı! Faydası dokunan bilginin azına sahip. Yazdığı eserlerin hiçbiri işe yaramaz. Bir de kendisinin, meşrıkî felsefeyi anladığını zannediyor. Anlasaydı bu felsefenin rüzgarı onda [kitaplarında] eserdi... Yazdıklarının çoğu Platon 'un kitaplarından alınmış, birbirine eklenmiş şeylerdir! Platon'dan aldıkları da işe yaramaz cinsten... Sözleri de ona atfedilemez. Şifa, en büyük kitabı ama Hakîm'e [=Aristo'ya] aykırı görüşler var onda ..."[49] Sadece bir Mağrib - Endülüs çıkışlı filozof, İbn Sînâ'ya önem vermiş, özellikle onun "Meşrıkî Hikmeti"nin sırlarıyla ilgilenmiştir ki, bu da Hayy b. Yakzan diye bilinen ünlü öykünün sahibi İbn Tufeyl'dir. İbn Tufeyl bu öyküde İbn Sînâ'nın meşrıkî felsefesinin bir yorumunu sunuyor bize. Bu yorum, sözkonusu felsefenin sırlarını ve kaynağını açığa çıkarmayı hedefliyor.

48 Bkz., İbn Rüşd'e dair daha sonra sunacağımız araştırma.

49 Bkz., Massignon, İslâm ülkelerinde tasavvufun tarihi ile ilgili henüz neşredilmemiş toplu metinler, Paris 1959.

Öyle görünüyor ki İbn Sînâ'ya özgü şu meşrıkî felsefe, aynı çağda yaşayan İbn Rüşd ile İbn Tufeyl arasında tartışma konusu olmuş. Galiba o dönemde bu felsefeyle ilgilenenlerin en çok dikkat ettikleri nokta, onun meşrıkî bir asla dayanıp dayanmadığı yahut en azından 'doğu'ya ait oluşunun ne manaya geldiğidir. Endülüs'te "İbn Sînâ ashabından" diye bilinenler hakkında İbn Rüşd'ün söylediklerinden de bunu anlıyoruz. Onlar [İbn Sina ashabı] şöyle diyorlardı: "Onun felsefesi, meşrıkî felsefeye diye adlandırıldı; zira bu felsefe, göksel kütleleri tanrı olarak kabul eden meşrık (=doğu) ehlinin görüşleri doğrultusundaydı." İbn Tufeyl ise, bu felsefe hakkında malûmat veren ve tam bir sistem halinde onu sunan biri olma vasfıyla İbn Rüşd'ün işaret ettiği anlamı öne çıkarmıştır. Hayy b. Yakzan (=ki öyküde meşrıkî felsefenin temsilcisidir) göksel kütleler karşısında takındığı tutumla İbn Tufeyl'in farklı tavrını da ortaya çıkarıyor. Burada, demin sözkonusu ettiğimiz "göksel kütlelere ve onların ruhlarına ehemmiyet vermenin meşrıkî felsefenin temel unsurlarından biri olduğu" hususunda aydınlatıcı bilgiler mevcut...

O halde bu bölümde, İbn Sînâ'cı-Meşrıkî felsefenin, Endülüs filozoflarınca nasıl yorumlandığını, özellikle İbn Rüşd ve İbn Tufeyl tarafından nasıl okunduğunu inceleyerek mevzûmuzu bitirmeliyiz.

A) İbn Rüşd ve Meşrık Ehli'nin Felsefesi

Daha önce de belirtildiği gibi İbn Sînâ ilk Mebde'i (=ilk ilke, ilk unsur: =Allah) kanıtlama hususunda kelâmcıların metoduna aykırı bir yol izlemişti. Kelâmcılar Yaradan'ı kanıtlarken, evrenin hâdis olduğu ve mutlaka bir muhdise (=var ediciye) muhtaç olduğu prensibinden hareket etmişlerdir. İbn Sînâ bu konuda, hareket vasıtasıyla ilk muhhariki kanıtlayan Aristo'ya da muhalefet etmiştir. Önceden de söylediğimiz gibi İbn Sînâ sanıyordu ki sadece "varlık" fikrini zihne sokup bu fikirde yoğunlaşmakla "Vâcibu'l-vucûd bizatihi"yi (kendinde zorunlu varlık) kanıtlamak mümkündür. Çünkü aklî taksîm şunu gerektiriyordu: Mevcud, ya Vâcibu'l-vucûd bizâtihi, yahut Mümkinü'l-vucûd bizâtihi Vâcibü'l-vucûd bigayrihi yahut Mümkinü'l-vucûd olmalıdır, başkası değil.

Gazâlî, Tehâfüt'ül-Felâsife adlı eserinde, İbn Sînâ tarafından tercih edilen bu akıl yürütüşe itiraz eder ve şöyle der:

"Bu yöntemle ispatlanan ilk mebde'in ne ilk illet ne de ayrık (=mufarık) bir yaratıcı olması zorunlu değildir. Çünkü bu yolla ispatlanan Vâcibu'l-vucûd'un kadim bir cisim olması da cazidir. Çünkü bu delilde cisimliği engelleyen bir durum [=kayıt] yok."

İbn Rüşd Tehâfûtü't-Tehâfüt'ünde Gâzâlî'yi, İbn Sînâ'ya yaptığı bu itiraz konusunda destekliyor ve "Gâzâlî'nin söyledikleri, Vâcibu'l-vucûd yolunu cisim olmayan bir mevcudu isbat etmekle katedenler için şüphesiz lazımdır!" diyor. Zira bu yolla ayrık (=mufarık) bir mevcudu kanıtlamak imkânsızdır. "Çünkü Vâcibu'l-vucûd bizâtihi bir mevcud olarak ortaya konduğunda ondan nefyedilecek en önemli husus, 'madde ve formdan sentez edilmiş olması, kısaca onun bir tanıma sokulmasıdır. Eğer Vâcibu'l-vucûd âlemdeki ân ve ânın parçaları gibi birbiriyle bitişebilme özelliğine sahip kadim cüzlerden sentez edilmiş bir şey olarak ortaya konursa; o zaman âlem ve cüzleri hakkında Vâcibu'l-vucûd demek doğru olur."

İbn Rüşd şunları da ekliyor:

"Bu zamanda İbn Sînâ ashabının çoğunda bu şüphenin izini gördük! Bu görüşü İbn Sînâ için te'vil ederken şöyle diyorlardı: 'O, burada onu ayrık (=mufarık) görmüyordu.' Ve ekliyorlar: Bu durum, İbn Sînâ'nın Vâcibu'l-vucûd hakkında bir çok yerde söylediği sözlerden belli olmaktadır. Meşrıkî felsefe'ye verdiği mana da budur.' İbn Sînâ'nın ashabı, şunları da söylüyor: 'Bu felsefeye meşrıkî adını verdi, çünkü o, doğuluların yoluydu. Onlar, ilâhların gök cisimleri olduğunu zannederlerdi, İbn Sînâ'nın da bunu savunduğu gibi. Bununla beraber, Aristo'nun İlk Mebde'i kanıtlarken faydalandığı hareket prensibini kendi yöntemleri olarak algılamışlardır.'"[50]

Açık bir gerçektir ki, İbn Rüşd'ün burada çağdaşlarının ağzından söyledikleri; daha önce İbn Sînâ hakkında ileri sürdüğümüz durumla tamamen uyuşuyor: İbn Sînâ, Fârâbî'ye ait Feyz teorisini yeniden düzenlemeye ve Vâcibu'l-vucûd fikrinden yola çıkmaya azmetmişti. Çünkü 'gök cisimlerinin hisseden ve tasarlayan varlıklar olduğu ve onların akledebileceği' görüşünü inşa edebilmek için böyle yapmalıydı. Bu görüş, gök cisimlerinin ilâhî bir yapıya sahip olduğunu kabul etmediğimiz sürece savunulacak ve inanılacak bir görüş değildir. Durum böyle olunca, daha önce bahsettiğimiz İbn Sînâ'ya ait aklî taksîmin ontolojik göstergesi şu oluyor:

Varlıklar üç kısımdır. 1) Vâcibu'l-vucûd bizâtihi: Yani ilk akıl olarak nitelendirilen Allah 2) Mümkinü'l-vucûd bizâtihi Vâcibu'l-vucûd bigayrihi: Bir bütün olarak âlem (İbn Sînâ, âlemi, zaman açısından kadim, zat açısından hâdis olarak nitelendirmiştir) 3) Mümkinü'l-vucûd, Sürekli bir oluşuma maruz kalan tüm değişken hâdisler. Şu kadar var ki demin 'mümkin bizatihi vacib

50 İbn Rüşd, Tehâfüt't-Tehâfüt, tahkik: Süeyman Dünya, Dârü'l-Maârif, Kahire 1965, s. 640, c. 2

bigayrihi' kavramına somut bir anlam kazandırmak için koyduğumuz 'Bir bütün olarak âlem' tâbirini, ancak 'gök cisimlerinin ilâhî bir doğaya sahip olduğu' manasında anlarsak, en derin delâletine kavuşturmuş oluruz. Çünkü 'Mümkin bizâtihi vacib bigayrihi' kavramı; imkân (varolabilme) halinde olan mevcudu nefyederek karşımıza ebedî bir fiil (eylem) halinde olan mevcudu çıkarır. İmkân hâli bir eksiklik olduğuna, fiil hâli ise bir kemâl hâli olduğuna göre bir varlık hakkında "Vâcibu'l-vucûd bigayrihi" demek; o varlığın eksik olmadığını (tam ve mükemmel olduğunu) savunmak demektir. Çünkü bu diğeri (=el-Gayr) bizzat kemâl noktasındadır, ondan zaten eksiklik ve hata çıkmaz!

Diğer traftan İbn Sînâ'nın mümkin bizâtîhi vâcib bigayrihi kavramını, mantık alanında mümkün ile vacib arasında bir değer olarak ileri sürmesi, ontolojik sahada da "Allah" ile "oluş-bozuluş evreni" arasında bir aracı mefhum haline getirmiştir bu kavramı. Bunun anlamı, mezkur kavramın tanrısal bir doğaya sahip olduğunu kabul etmektir. İbn Sînâ'nın metinlerinden anlaşılan da budur. Onun gayet açık ibareleriyle göksel cisimler, Allah ile ay altı evren arasında bir vasıtadır ve bu evrende bizim ruhlarımız da vardır. Şöyle diyor: "Vâcib, akıllara etki eder, akıllar ruhlara, ruhlar da gök cisimlerine... Böylece onları hiç bitmeyen kendiliğinden dairesel bir hareketin içine sokar. Taki onlar akıllara benzesin, aşk ve kemâle erme tarzında akıllara doğru koşsunlar... Sonra göksel kütleler şu ayaltı evrende etki meydana getirirler."[51] Burada zikredilmeye şayan olan durum şu ki adı geçen cisimlerin yer alemi üzerinde bıraktıkları etki, eski tabiat bilginlerinin savunduğu fizikî bir tesir değildir. Bilâkis, ruhânîdir. Şöyle der İbn Sînâ: "*Gezegenlerin tahayyül (=tasarlama) güçleri (=kabiliyetleri) vardır. Bu güç, onlarda tam olarak mevcuttur. Bu yüzden biz de tesir meydana getirirler.*"[52]

İşte böylece İbn Sînâ'nın; "Gezegenlerin tahayyül güçleri vardır" anlamına gelen görüşü ile ona ait meşhur mantık kavramı olan "mümkin bizâtihi vâcib bigayrihi" arasında kurduğu samimi bağ anlaşılır hâle geliyor. Vucûb (=zorunluluk) niteliği, kesin olarak kıdemi (=başlangıçsızlığı) gerektiriyor; dolayısıyla "mümkin bizatihi vacib bigayrihi", de mutlaka "kadim" (=başlangıçsız, ilksiz ilk) oluyor... Dolayısıyla gezegenler de kadim oluyor. Bu anlattıklarımız, İbn Rüşd'ün şu sözünde belirtmek istediği şeylerdir: Vâcibu'l-vucûd fikrî kesinlikle evrenin kıdemini gerektirir. Çünkü Vâcibu'l-vucûd'un parçalardan müteşekkil

---

51 Ziyaretin hakikatına dair İbn Sînâ'nın Ebû Hayr'a gönderdiği mektup, aynı veriler, s. 36.

52 İbn Sînâ, et-Ta'likât, s. 166, tahkik: Abdurrahman Bedvî, el-Hey'etü'l-Amme li'l-Kitab, Kahire 1973.

olabilmesi (=böyle farzedilmesi) mümkündür ve mevzumuzda bu parçalar, tanrısal karakterdeki gezegenlerin ta kendisidir.

İbn Sînâ felsefesini meşrıkîlerin doktrini ile alakalı kılan husus, sadece âlemin kadimliği meselesi değildir demeye hâcet görmüyoruz. Aristo, Fârâbî ve İbn Rüşd'de âlemin kadimliğini savunmuşlardır. Bilâkis burada, evrenin özel bir şekilde kadim olduğunun söylenmesi; gezegenlerin tanrısal ve ruhânî varlıklar olmasını gerektiriyor. *O halde şu hükme varabiliriz ki İbn Sînâ'yı ilgilendiren husus; ne kelâmcıların anlattığı tarzda âlemin hâdisliği sözünden, ne de Fârâbî'nin dile getirdiği tarzda kıdemden doğan mantıkî bir problemi halletme kaygısıdır. Onu ilgilendiren mesele; muayyen bir inancın, daha doğrusu gezegenlerin tanrısal ve ruhânî niteliklerde olduğu temeline dayanan dinî bir felsefenin savunulması ve teyit edilmesidir. Bu noktayı, İbn Rüşd'ün arkadaşı ve çağdaşı olan İbn Tufeyl güzelce açıklayacak bize.*

B- İbn Tufeyl ve Meşrıkî Hikmetin Sırları

Hayy b. Yakzan öyküsüyle İbn Sînâ'ya özgü meşrıki felsefe arasındaki doğrudan ilişkiyi, İbn Tufeyl'in kendisi de yadsımaz teyit eder. Öyküsünün girişine şu sözlerle başlıyor: "... Ey kardeş! Büyük üstad Ebû Ali İbn Sînâ'nın meşrıkî hikmetiyle ilgili sırlarını mümkün olduğu kadar sana fâş edeyim istedim.." Fakat bu ilişkinin niteliğine gelince, şöyle anlamalıyız:

1. İbn Tufeyl bu öyküsünde İbn Sînâ'nın zikrettiği meşrıki hikmeti değil, o hikmetin sırlarını arzediyor. O halde mesele, zannedildiği gibi İbn Tufeyl'in özgün düşünceleri ile ilgili değil, bilâkis onun bir diğer felsefeyi; Meşrıkî Hikmet'i yorumlayışıyla ilgilidir. İbn Sînâ bu hikmeti dile getirmiş lâkin hiçbir kitabında tafsilatlı bir şekilde anlatmamış, açıkçası bu meyanda verdiği kesin sözü tutmamıştır. İbn Tefeyl'in kelâmında, onun İbn Sînâ'ya ait "Meşrıkî Felsefe" namında bir kitaba vakıf olduğuna dair bir işaret yoktur. Tam tersine öykünün mukaddimesindeki sözleri; Sinevî-Meşrıkî hikmet hakkında sunacağı modeli biçimlendirirken dayandığı kaynakların, "üstada ait ellerde gezen meşhur teliflerden ibaret olduğu" izlenimini veriyor: Kitabu'ş-Şifâ, el-İşârat ve't-Tenbîhat, adlı eserlerinden; Hayy b. Yakzan, Absâl ve Salâmân gibi bazı sembolik öykülerinden faydalandığını görüyoruz.[53]

2. İbn Tufeyl öykünün başında, "az bir zevke" erişebildiğini ve bu zevk sebebiyle, şu meşrıkî hikmetin esrarını açmaya kendini ehil hissettiğini söylüyor. Fakat bir yandan da kendi metodunun, Gâzâlî ve İbn Sînâ gibi "felsefeyi inti-

53 Kıssatü Absâl ve Selâmân, el-İşârât ve't-Tembîhât adlı esere yaptığı şerh içinde bu öyküyü Nasıruddin Tûsî ele almıştır. Aynı veriler için bkz., c. 4, s. 47 vd.

hal yoluyla iktibas edenler"in metodları gibi olmadığını belirtiyor. Bilakis, Kendi de söylediği gibi elde ettiği herşeye önce "bahs ve nazar"* sonra da gözlem (=müşahede) metoduyla ulaşmıştır.

Biz böyle derken İbn Tufeyl'in, İbn Sînâ veya bir başkasından etkilendiğini savunma peşinde değiliz. Şunu demek istiyoruz; Endülüslü filozof İbn Tufeyl, İbn Sînâ'dan etkilenmeye açık olduğu halde ve onun felsefesini itirazsız-eleştirisiz emin bir taraftar olarak sunmasına rağmen, ne akıl yürütüş tarzında ne de [temel] problematiğinde, büyük üstadın kalkış noktasından hareket etmemiştir. Büyük üstad, dini felsefeye, felsefeyi dine sokarak bu ikisinin yerine tek bir dinî felsefe ortaya koyma hedefini güdüyordu ki İbn Tufeyl'e öyküsünün kahramanı olan Hayy b. Yakzan'ın şahsında aynı tavır, düşünce ve gayeyi gütmüştür. Daha önce söylediğimiz gibi İbn Tufeyl bu dinî felsefeyi İbn Sînâ'nın çeşitli kitaplarından yudumlayarak almıştır ama o felsefenin "meşrıkî unsurlarını" açıkça göstermeyi de hedeflemiştir. Zaten hem dinin hem de felsefenin yerine geçmesi istenen "dinî felsefe"nin kaynağı da bu unsurlardır. Ayrıca İbn Tufeyl'in; Hayy b. Yakzan tarafından izlenen felsefî-dinî metodun şerhiyle yetinmediğini bilâkis din yolu= vahiy yolu denilen diğer bir metodu da kendisine ölçü aldığını görüyoruz.

Zikre şâyân durum şu ki Endülüslü filozof işin sonunda her iki metodu birbirine paralel olarak bırakıyor, başta nasıl ele aldıysa öyle... Hayy b. Yakzan ise Salâmân ve taifesini, sahip çıktıkları dinî inançların, Hayy tarafından akılla keşfedilen "dolaysız hakikat"ın sembol ve misâllerinden ibaret olduğu hususunda iknâ edemiyor. Hayy bu işte iflas ediyor ve adasına dönüyor. Bu şu anlama geliyor: Meşrık'ta [=doğuda] İbn Sînâ ile zirveye çıkan felsefe ekolü, dini felsefeye sokmayı hedefleyen çalışmalarında başarısızlığa uğramıştır. İbn Tufeyl'in, hatta tüm kollarıyla Mağrib ve Endülüs'teki felsefe ekolünün ortaya attığı alternatif tez ise din ile felsefe arasında tam bir ayırım yapmanın gerekliliğidir.[54]

İşte İbn Tufeyl'e ait Hayy b. Yakzan öyküsü için bizim sunduğumuz okuyuşda ana fikir budur. Biz bu fikirden hareketle öyküdeki en mühim "meşrıkî unsurları" izah edeceğiz.

* * *

1. İbn Tufeyl'in öyküde öne çıkardığı ilk husus, Hayy b. Yakzan'ın o adada nasıl belirdiğini tefsir etmeye çalışan iki varsayım arasındaki çelişkidir. O halde mesele, insanın yeryüzünde nasıl zuhûr ettiğini açıklamakla ilgilidir:

* Bahs ve nazar: Araştırma ve düşünme yani tümevarım demektir. Eski söyleyişle "istikra" (çev.)

54 İbn Rüşd hakkındaki incelememiz, aynı veriler.

— Yaygın rivayetlere dayanan bir nazariye var. Buna göre Hayy, bir kadınla erkek arasında cereyan eden gizli (=yanlış) birliktelikten doğmuştur. O kadın skandaldan korkar, oğlunu bir sandığa koyup deniz kenarına bırakır. Dalgalar çocuğu, hiç kimsenin yaşamadığı bir adaya götürür. Bir ceylan çocuğa rastlar, onu emzirme ve gözetme işini üstlenir. O halde bu nazariye, Adem (as)ın hata işlediği için Cennet'ten kovulduğuna dair dinî inançla ilgilidir.

— Başka bir nazariye ise Hayy b. Yakzan'ın o adada doğal bir şekilde tabiattaki maddelerin birbiriyle etkileşime girip mayalanması suretiyle zuhur ettiğini savunur. Antik düşüncede buna "kendiliğinden doğuş" (=et-tevellüdü'z-zâtî)* denilir.

İbn Tufeyl her iki nazariyeyi de zikrediyor, fakat birincisi üzerinde fazla durmadan ikinci nazariyeyi açıklamaya başlıyor ve o görüşün temelinde yatan "bilimsel öge" ile Feyz Metafiziği'ne dayalı "Sînevî Yorum"u birbirine katarak konuyu izah ediyor: Hayy b. Yakzan bir takım özellik (= evsaf) ve unsurlara sahip olacak derecede mayalanmış bir balçıktan zuhur etmiştir. Bu evsaf ve unsurlar sayesinde "Suretleri Veren Etkin Akıl" tarafından uygun görülen bir "şekl"i almaya müsait "madde" meydana getiriliyor. Somut olarak bu maddeye beşeri bir varlığın sureti fuyûz ediyor, (=taşıyor, sızıyor, giriyor). Peyder pey basamak basamak süren bir gelişim ve evrimle o canlı, balçık beşeri varlık şeklini alıyor. İşte bu varlık, doğal çevresi ile girdiği etkileşim sonucunda önce bedenî sonra da ruhî gelişimini tamamlıyor.

Burada dikkatimizi çekmesi gereken husus, "kendiliğinden doğuş" fikrinin temel unsuru gibi gözüken "bilimsel ve maddî" olma karekteristiği değildir. Aksine bu fikrin hangi felsefî çerçeveye oturtulduğuna dikkat etmeliyiz. Bu nazariyedeki bilimsel ve epistemolojik içerik hiç bir yeni unsur barındırmamaktadır. Mezkur fikir tüm ayrıntılarıyla ta Yunan'dan beri biliniyor. Fakat oturtulduğu felsefi çerçeve, hakikaten yeni bir unsur taşıyor.

"Kendiliğinden doğuş" düşüncesinin kullanıldığı bu genel felsefî çerçeve, İbn Sînâ-Fârâbî kaynaklı Feyz nazariye"sine oturtulmuştur. (Balçık mayalanıyor ve "Sûretleri Veren" etkin akıldan sûret almaya hazır hâle geliyor). Bu çerçeve işin içine girince, Feyz nazariyesi'nin ihtiva ettiği yeni fikir karşımıza çıkıyor. Burada açıkça belirtilen fikir, yeterlilik = başkasına ihtiyaç duymama (=el-istiğnâ) yahut yeterlilik ve ihtiyaçsızlık halinin mümkünlüğü

* Fransızcada Génération spontanée" diye tabir edilir. Bazı Arap müellifleri "et-tevellüdü't-tilkâî" terimini de kullanırlar. Kısaca bir canlının çeşitli kimyasal ve biyolojik etkileşimler neticesinde bir maddeden (=cansızdan) doğmasıdır. Ortaçağ filozofları buna "şüpheli doğuş" da (Génération équivoque) derlermiş. (çev.)

fikridir. Evet, kendiliğinden doğuş hâdisesinde Adem'e (as) ihtiyaç duyulmaması. Söz konusudur. Hayy b. Yakzan'ın "Vâcibu'l-vucûd"a doğru katettiği tüm merhaleler boyunca her nesneye sirayet edici olarak kalan istiğnadır bu. İnsan için biyolojik bir ata olarak Âdem'e ihtiyaç duyulmaması, meydana getirdiği boşluk sebebiyle ruhî bir atadan da istiğna etmeyi gerektiriyor: Yani Âdem'e, bir peygamber olarak da ihtiyaç duyulmuyor. Böylece peygamberlik mesele dışı kalıyor, en azından zarurî olmuyor.[55]

İşte, sînevî meşrıkî hikmetin temel unsurlarından biridir bu! İbn Sînâ'nın, nübüvvet konusunda Fârâbî nazariyesini niye ihmal ettiğini açıklıyor bu unsur. Nübüvvetin erdemli şehir projesiyle ilişkisine dair Fârâbî'nin söyledikleri niçin ihmal edilmiş? Bu hususu, mezkur unsur izah ediyor. Biz, İbn Sînâ'nın bu ihmalinden bahsederken kitaplarında peygamberlikten hiç dem vurmadığını savunmuyoruz. Sadece diyoruz ki İbn Sînâ, Fârâbî'nin yaptığını yapmamış, felsefi sistemi için peygamberlik düşüncesinden temel bir unsur çıkarmamıştır. Başka bir ifadeyle nübüvvet meselesi, İbn Sînâ'nın, Fârâbî sistemini sunduğu kalıp içinde tamamen gölgede bıraktığı unsurlardan olmuştur. Kısa ve açık söylemek gerekirse nübüvvet; İbn Sînâ'nın meşrıki felsefesinin temel unsurlarından değildi.

Peki, meşrıkî felsefe nübüvvete alternatif olarak neyi takdim ediyor? Tam bu noktada meşrıkî felsefenin sırlarını fâş eden esasa ulaşıyoruz. Evet, İnsanla Vâcibu'l-vucûd arasında vasıta olma işini üstlenen "Gök Cisimleri"nden bahsediyoruz. İşte ayrıntılar:

3. "Kendiliğinden Doğuş" varsayımını açıklayıp, bebek Hayy'ın beslenme problemini de hayvan ve bitkiler âleminde onu himaye ederek emzirecek bir ceylânla halleden İbn Tufeyl; Hayy'ın bulunduğu çevreden ayrı (=farklı) bir "şey" olarak kendilik bilincine nasıl vardığını şerh etmeye başlar... Hayy, bir yandan duyu organlarını kullanıp bir yandan da içindeki sesi dinleyerek bedeni ile ruhu arasında ayırım yapmaya nasıl başlamıştır? Bu metodla Hay, kendi iç "ben"ini; şu arif "ben"ini inşa etmeye muvaffak olur. Ve evren aracılığıyla kendini kuran bir varlık olma halinden, özel "ben"i vasıtasıyla evreni kuran, yeniden inşâ eden birine dönüşür. Bu işte ona rehberlik eden şey, bilinmeyenleri keşfetme arzusudur. Tabiî ki bilinmeyenlerin başında, "varlığın kaynağı", "sebebi" ve "gayesi" yer alır.

55 İbn Sînâ'nın nübüvvet ile ilgili tutumu hususunda şunları belirtmemiz gerekir: Her ne kadar Fârâbî'nin teorisini sahiplenir gözükse de düşüncesinin genel akışı ve göksel cisimlerin tabiatına dair Harran nazariyesine meyli açıkça göstermektedir ki o ne Fârâbî ne de diğer İslâm düşünürlerinin nübüvvet meselesine gösterdiği hassâsiyeti göstermemektedir. İbn Sînâ'nın nübüvvet konusundaki tutumu Tabib Râzî'nin tutumuna yakındır.

Hayy b. Yakzan, muhiti ile kurduğu ilişkiler sonucu önce tabiat hakkında bilgi edinmeye muvaffak olur. (=İbn Sînâ'nın tabiat ile ilgili eserlerinde bulunan derli toplu bilgilerin özeti) Sonra mâverâettabîa (=metafizik) bahsine dair malûmat elde etmeyi başarır. (= İbn Sînâ'nın ilâhiyâta dair serdettiği görüş ve fikirlerin özeti.) İşte bu noktada yeni bir deneyime adım atıyor Hayy; tabiatın gizlerini bir bir ortaya dökerek bu vesileyle evrenin bir asl'=esası olduğu inancına varıyor. Şimdi de tüm kabiliyeti ve gücü ile o asla, Vâcibu'l-vucûd'a yöneliyor. O'nun yaratma vasfının doğurduğu eserleri görüyor, onun güzelliğini, O'nun cemâlini görüyor herşeyde... Böylece O'na olan arzusu artıyor, içindeki iştiyak kabarıyor ve O'nun huzuruna doğru yolculuğuna başlıyor.

Burada yeniden göksel kütlelerle, gezegenler ve Hayy b. Yakzan'a, Vâcibu'l-vucûd yolunda kılavuzluk eden geleneklerle karşılaşıyoruz: "Güçlü bir sezgi ile hissetmişti ki onların somut cisimlerinden başka bir de benlikleri (=zevât) vardı ve bu benlikler Vâcibu'l-vucûd'u biliyorlardı..." Kendisi o 'benliklere' benzeyen bir ruha sahip olabildiğine göre iyice kanaat getirmişti ki o, "Göksel Cisimler"e çok benziyordu. Bu yüzden "Onlar üzerinde kendini toplayıp yoğunlaşmalı, onların eylemlerini takip etmeli ve sa'yu gayretiyle onlara benzemeliydi." Özellikle, daha önce tüm varlığıyla Vâcibu'l-vucûd'a yönelmiş biri olarak O'nu düşünmeli daima onun gibi olmaya çalışmalıydı.

Hayy'ın bu seyahatinde dikkati çeken husus, daima göksel cisimlere benzemek peşinde olması, bunun türü ve keyfiyetini açıklamaya kalkmasıdır. O halde biz gelip geçici, ârızî bir fikir önünde değiliz, bilakis gezegen (ve yıldızlara) saygı gösterme hatta tapınmaya dayalı düzenli ritüel ve adetlere sahip dinî bir inançla karşı karşıyayız. Şöyle izah edelim:

— Gök cisimleri; bir kısmı kendi ekseninde bir kısmı ise başka bir kütlenin çevresinde durmadan dönen, tertemiz ve ışık dolu varlıklar olduğu için, Hayy b. Yakzan kendini onlara benzetmeye çalışıyor her şeyde. Daima temiz, boy abtestini almış vaziyette olmaya, dairevî hareketlerle ibadet yapmaya çalışıyor. "Bazan adanın etrafında dönüyor, (=tavaf) bazan kendi evi içinde belli bir miktarda dönüyor. Bazan da bizzat kendi kendinin etrafında dönüyor."

— Gök cisimleri tüm hayrın ve iyiliğin kaynağıdırlar. Şu dünyamıza, su, ışık ve havayı ikram ederek hayatın kıvamına vesile oldukları için, Hayy b. Yakzan bu yönden de onlara benzeme derdine düşecek, sadece iyilik yapacak,tabiat ve varlıklar âlemine karşı sürekli hayırhah olacak, güzelliği ve hayrı, hayatına yön veren bir huy ve tavır olarak benimseyecektir. Bitki ve hayvanların zararına dokunacak işlere burnunu sokmayacak, hayatını devam ettirebilmesi için zorunlu olduğu şeyler dışında hiçbir şey yemeyecektir.

Semâvî cisimler sürekli Vâcibu'l-vucûd'u müşehede ve seyir ile meşguldürler. "O'ndan yüz çevirmezler, O'na aşk ve arzu ile yönelirler, O'nun hükmüyle hareket eder, eyleme girişirler, O'nun iradesini yerine getirmek için hizmetçi gibi olurlar. Ancak O'nun emri ve dileğiyle, O'nun eli altında kımıldarlar..." Hayy b. Yakzan bu yönden de onlara benzemek isteyecektir: "Vâcibu'l-vucûd'u düşünmek onun en temel gereksinimi olmuştu..." Artık duyular dünyası, (=Âlem-i Hissî) diye tanımlanan şu diyardan iyice kopacaktır, ta ki O'nda (=Vâcibul-Vucûd'da) tamamen fenâ bulsun

Tamamen "müşahede"ye gömülmek diye tabir edilen "fenâ" ameliyesi esnasında ruhânî âlemin bütün ayrıntılarına vakıf olur Hayy... En yüce feleği (=felek-i a'lâ) görür: "Maddeden uzak madde olmayan varlığı (=zâtı) gördü. O, Vâhid ve Hakk olanın zatı değildi, en yüce feleğin zâtı değildi, lâkin bu ikisinden ayrı bir şey de değildi! O sanki ışığı alıp yansıtan aynalardan birinde zuhûr eden güneşin suretiydi! O halde güneş değildi, ayna da değildi, bu ikisinin dışında başka bir şey de değildi." Hayy'ın müşahedeleri basamak basamak aşağı iner, iniş felekler ve gezegenler boyunca devam eder, bu şekilde "Oluş ve Bozuluş Evreni"nde son bulur. Bu evremin tümü, Ay feleğinin doldurduğu sahadır (=Haşv). Burada Ay feleğinde "sürekli müşahede" nimetini elde etmiş zâtlar (=ruhlar) görür. Bunlar kelimenin tam anlamıyla mutluluğa ermiş cennetliklerdir. Ayrıca bazı bedbaht kullar da görür. Bunlar da azap içinde öyle kıvranmaktadırlar ki, "...Hiç sona ermiyor, öyle pişmanlık ve yakınma içindeler ki onları hiç bırakmıyor. Azap onları her yandan sarmış, hicab ateşi onları cayır cayır yakmıştır... Sonra bu acılarla debelenenlerin dışında, bir ışıyıp bir sönen bir görünüp bir kaybolan; toplanıp paramparça edilen zatlar gördü. Onlara dikkatlice baktı. Korku veren bir hâdiseye, yüce bir hâle, süratli bir yaradışa yerinde, tutarlı, yüksek (=beliğ) hükümlere, düzgünleştirmeye üfürüşe, inşaya ve meshe tanık oldu. Çok kısa bir an bu hâlde kalabildi, anlattıklarımıza tanık oldu! Sonra duyuları (=el-Havâss) eski hâline geldi. Demin zikrettiğimiz hâli terketti, uyandı. Bayılmak gibi bir şey! Sonra ayağı kaydı o makamdan. Hissedilenler âlemini görmeye başladı, ilâhî âlem gözlerinden silindi, kayboldu..." Cennet ve Cehennem'e doğru yaptığı miraçla, amel eden ilim sahibi ruhları, az amel eden ilim sahibi ruhları, ve câhil ruhları akıbetleriyle gördü. Oradaki her şeyi, meşrıkî felsefe sahibi İbn Sînâ'nın anlattığı gibi gördü.[56]

56 İbn Sînâ'ya ait Hayy b. Yakzan kıssasıyla, İbn Tufeyle ait Hayy b. Yakzan kıssası arasında bir karşılaştırma yapmak, zannediyoruz faydalı olacaktır. İkisi arasında ince bir karşılaştırma, birinin diğerini şerh ettiğini gösterecektir.

Kıssanın geri kalan kısmını bırakalım, zâten malûmdur. (Hayy b. Yakzan'ın Salâmânın adasına gidişi, ora halkını; sarıldıkları dinin, Hayy tarafından müşahede edilen şeyin örneklerinden ibaret olduğu hususunda ikna edemiyişi ve tekrar adaya dönüşü...) Burada yeniden vurgulayalım ki İbn Tufeyl'in bu öyküsünde keşfettiği hakiki sır; Hayy b. Yakzan'ın felek-i alâ'da, veya aşağı felekler boyunca uzanan güzergâhında şâhid olduğu şeyler değildir. Bilâkis esas sır; "vasıta' dadır ki, onun sayesinde Ay Altı Evren ile İlahî Mertebe Evreni arasında bulunan derin uçurumu geçmiştir. Müşâhede fikrî, sûfî bir fikirdir ve aslında hiçbir yenilik ifade etmiyor. Hayy b. Yakzan'ın şahit oldukları ister tümüyle isterse bölüm bölüm ele alınsın, İbn Sînâ'nın muhtelif eserlerinde okuduğumuz akıl, mutluluk teorisi, insan ruhunun âkıbeti gibi mevzularda serdettiği görüşlerinden dışarı çıkmıyor. Hayy'ın müşâhedeleri bunlardan ibâret. *Fakat gök cisimlerinin (gezegenlerin) Vâcibu'l-vucûd'a giden yolda bir vasıta -kılavuz- olarak ele alınması; onlara benzemek, onlar için muayyen adet ve merasimler icra etmek ve onlardan ilham almak suretiyle yolculuğun sürdürülmesi; işte gerçekten. kelimenin tam anlamıyla "Yeni" olan budur. İbn Tufeyl'in keşfettiği sır da budur ki meşrıkî felsefenin, hakikaten meşrıkî (=doğulu) temelinden faydalanılarak tanınabilmesi imkânını vermiştir bize.* Bu temeli analiz etmeye başlamadan önce, demin dile getirdiğimiz unsurlara kısaca göz atalım.

* * *

Eğer İbn Sînâcı-meşrıkî felsefeye dair şimdiye kadar izah ettiğimiz temel vasıfları tek bir unsurla ifâde etmek istersek karşımıza "semâvî cisimler" kavramından başka bir şey çıkmayacaktır. Bu temel kavram, zikri geçen bütün unsurları açıklığa kavuşturan ve onlara etkinlik kazandırandır. Meşrıkî felsefe ile ilgili inşa edilmek istenen bütün sistem ve prototiplerin bünyesinde mutlaka bu ana kavramın tesiri vardır.

Gök cisimlerinin hissetme, tasarlama ve İbn Sînâ'nın ısrar ettiği gibi akletme niteliklerine sahip olması; onların Vâcibu'l-vucûd olan Allah ile ay feleği altındaki âlem arasında vasıta görevini üstlenmesi anlamına geliyor. Ay feleği altındaki âlem, yeryüzüdür, insanın dünyasıdır. Onlar tasarlayabilme gücü ile bize tesir ediyor, sürekli bizimle irtibat halinde bulunuyorlar. Akletme gücü ile de Vâcibu'l-vucûd'a tutkuyla bağlanıyor O'nunla daimi bir bağ kurabiliyorlar.

Meşrıkî hikmette etkin akıl (=Akl-ı Fa'âl) semâvî cisimlerden bir parçadır, onlara ait akıllardan biridir. *Buradaki etkin aklın, dindeki "Vahiy Meleği" kavramıyla hiç bir alâkası yoktur. Nitekim İbn Sînâ'nın "umum halk" için yazdığı bazı metinlerde bu aklın vahiy meleği kavramıyla ilgili olduğu bildiriliyor. Lâkin bu*

"avam" kitapları; elbette İbn Sînâ'nın meşrıkî felsefeyi oluşturan hakiki inanç ve görüşlerini bağlamaz. "Vahiy Meleği" tabiri; dinî anlamıyla Allah tarafından bir peygambere gönderilen, bir yanaşan bir kaybolan gücü ifâde eder ve insanlar içinde ancak elçileri ilgilendiren bir husustur. Oysa meşrıkî hikmet anlayışındaki etkin akıl; nebîye değil tüm insanların ruhlarına daima yanaşabilen, onlarla sürekli irtibat halinde bulunan bir şeydir. Büyük üstad İbn Sînâ şöyle diyor: "Meşrıkî hikmet ehli şuna inanmaktadırlar ki ilimde kemâle erme, ancak etkin akılla gerçek bir bağ kurmakla mümkündür. Eğer ona bitişme, onunla bağ kurma yeteneğine sahip olursak ve karşımıza bir engel çıkmazsa dilediğimiz vakitte ona ulaşabiliriz. Etkin akıl bir kaybolup bir gelen cinsten varlıklara benzemez. O daima kendiliğinden hazırdır (=yanımızdadır), Fakat biz başka şeylere yöneldiğimiz için onu kaybedebiliriz. O halde ne zaman istersek o zaman onu yanımızda buluruz."[57]

Bu izâhat, daha önce dile getirdiğimiz iddiayı destekliyor. Biz meşrıkî felsefenin nübüvvete ihtiyaç duymadığını söylemiştik. Zira demin de gördüğümüz gibi irtibat kurma ve bitişme (=ittisâl) nebî ve resûl gibi muayyen bir şahsa özgü kılınmıyor Bilâkis bu irtibatı kurabilme kapısı herkese açık oluyor: Öyle ya, etkin akıl daima hazırdır ve biz "ne zaman dilersek ona kavuşabiliriz."

Bu husus, meşrıkî felsefenin daha önce de belirttiğimiz gibi-niçin ruhla bu kadar ilgilendiği sorusuna da cevap teşkil ediyor. Beşer ruhu, göksel cisimlerin ruhları gibidir, onların türündendir veya en azından böyle olması gerekir. Evet, İbn Sînâ, Eflâtun'un ruhla ilgili teorisine sarih ve kesin bir üslupla sahip çıkmıyor; Eflâtun'un savunduğu şekliyle 'ruhun bedenden önce varolduğu' tezini reddediyor, lâkin Ayniyye Kasîdesi'nde açıkça ruhun "En Yüksek"ten insana "indiğini" belirtiyor. En yüksek, gök demektir ve ruh, "istemeyerek" inmiştir! İbn Sînâ ruhun, mensûp olduğu o göksel âlemi de zaman zaman yâd ettiğinden bahsediyor.

Hakikaten İbn Sînâ'nın ruha dair görüşleri özellikle de meşrıkî felsefe dahilindeki ruh teorileri, 'Şifa' gibi avam kitaplarında dile getirdiklerinden tamamen farklıdır. Öte yandan Eflâtun ve Aristo'dan (hele bu ikincisinden tamamen) uzak düşünüyor ruh konusunda. Şimdi İbn Sînâ'yı, Esûlucya'yı (=Theologia) açıklarken dinleyelim. O burada sözkonusu metnin yazarına bazı görüşler nisbet ediyor. Oysa ne sarahaten ne de sembolik bir tarzda bu meâlde hiç bir söz sudûr etmemiştir Esûlucya sahibinden... Şöyle şerhediyor İbn Sînâ:

57 İbn Sînâ, et-Ta'likat alâ Havâşî Kitâbi'n-Nefs li Aristotâlîs. Bkz., Aristo İnde'l-Arab, aynı veriler. s. 91.

"Bedenlerden ayrılan ruhlar bazı elbise ve örtülerden tamamen kurtulamamışlardır. Onlar hala sarılıp alaka kuracakları bir bedene muhtaçtırlar. Eğer aklî olgunluğa erişebilirlerse onunla ebedîleşirler. Semâvî cisimlerin; mezkur ruhları bir çeşit özel istihdam yoluyla kendilerinden apayrı bir surette kullanmaları mümkündür. Şu bedendeki gücü kemâle erince ruha yakışan hâl, zorunluluk ve ihtiyaçtan ötürü; bedenine alternatif olan öteki şeyi kullanabilmesidir. O şey zâten bedenden üstün ve yücedir."[58] görüldüğü gibi büyük üstâd şu görüşleri açıkça, ifâde ediyor: Beşerî ruhlar, yine beşerî olan bedenleri aracılığıyla aklî güçlerini kemâle erdirebilirlerse bedenlerinden ayrılır ve daha şerefli yeni bir bedeni kullanmak üzere göğe yükselirler. Ve bu beden belirli semâvî bir cisimdir. İş bu kadarla da kalmıyor... Beşeri ruhların gök cisimleriyle ilişkisi, henüz somut (dünyevî) bedenlerine girmeden önce başlamıştır. Büyük üstad şöyle diyor: "Eğer zanlarım hak ise diyorum ki bizim ruhlarımız semâvî cisimlerle aynadaki görüntü misali bir ilişki kurarak 'kendilerine bakan birkaç kişiye göre' tek ayna haline gelebilmişlerse bu durumda bir hatırlama eylemi var olabilir. Ruhlar sâde akıl ve sâde idrâkin, tamamen aklî olan bütüncül manaya eriştiği Akıl Evreni'nden aşağı inince, hatırlama eylemini ilk gerçekleştirdikleri yer gök âlemidir. Orada kendimize dair bir şeyler hatırlamamız mümkündür." Büyük üstad şunları da ilâve ediyor:

"Bunun nasıl olacağına ve ne aracılığıyla gerçekleşeceğine gelince; (bunu anlamak isteyen) meşrıkî hikmete müracaat etmelidir." Devam ediyor: "Şu bedenlere gömülüyken dahi, aramızdaki bazı ruhların semâvî haller ile irtibat kurabilmesi mümkündür. Onlar aracılığıyla göksel ruha erişebilir, uyku ve diğer durumlarda o ruhdan cüz'î (=tikel) bilgileri alabiliriz. Ruhlar henüz bedenî iken (=daha yüce bir bedene gereksinim duyuyorlarken) sahip oldukları bedenlerden ayrılırlarsa semâvî cisimlerle kurdukları bağ daha güçlü, daha sağlam olur. Şu bedenî bağ ile daima yeni hâllere bürünmek ve bu bedenlerden doğan şekillerden soyulup kurtulmak mümkün olur."[59]

Bu açıklamalardan sonra mutluluğu, gök cisimleriyle irtibatlı kılmaya ihtiyaç var mı? Meşrıkî felsefe, saâdet felsefesinden başka bir şey değildir. Söz konusu olan; beşerî bedenlerinden koparak semâvî ruhlar nezdinde yaşama talihine sahip olan ve daima etkin akılla irtibat içinde bulunan ruhların mutluluğudur. O ruhlar, daima Vâcibu'l-vucûd'u düşünmek, O'nun cemâli ve yüceliğine dalmak durumundadırlar. İşte "Meşrıkî Filozof"un yaşadığı "Öteki Hayat'"ın felsefesi budur! Bu dünyada ise o filozofa "İşrakî" diyelim.

58 İbn Sînâ'ya ait Şerhu Usûlücya, aynı veriler, s. 72.
59. A.g.e., a.y.

4- İbn Sînâcı-Meşrıkî Felsefedeki Meşrıkî Temel; Yeni Eflâtuncu İki Akım:

Önceki bölümlerde İbn Sînâ'nın, Fârâbî sisteminden esinlenerek inşâ ettiği modelin meşrıkî unsurlarını özetlemeye çalışmıştık. İbn Sînâ bu prototip için "kim bunu okurken kafasını çalıştırırsa meşrıkî hikmete dair yazdığı diğer esere ihtiyaç kalmayacağını" belirtmiştir. (Metin 3-B) Daha sonra İbn Tufeyl'in Hayy b. Yakzan öyküsünde meşrıkî hikmet hakkında kalıba döktüğü modeli çözümlemiştik. Yeri geldiğinde de belirttiğimiz gibi İbn Tufeyl sadece İbn Sînâcı meşrıkî felsefenin temellerini keşfetmeye değil İbn Rüşd'ün o dönemde yaşayan 'İbn Sînâcılar'dan konuyla ilgili yaptığı nakilleri teyit edici bir uslûpla mezkur felsefenin sırlarını açmaya da yönelmişti. Ardından bütün sözlerimizi bizzat İbn Sînâ'ya ait metinlerle belgelendirmiştik. Zaten o metinler bizim çeşitli yerlerde tesbit ettiğimiz çıkarımları destekliyor, takip ettiğimiz yöntemin doğruluğunu ortaya koyuyordu. Biz, bu araştırmamızın başında adlandırdığımız "Dolaylı Okuyuş" metodundan yardım almayıp sadece İbn Sînâ'nın cümleleriyle yetinseydik elbette bu neticelere varmazdık.

Son olarak bu unsurları sentetik ve yapısal bir üslupla topladık. Uslûbumuz, parçaların tek bir ana unsur çevresinde odaklanışına önem verdiği gibi onların birbiriyle olan ilişkisine de dikkat çekiyor. Bu işi yaparken Fârâbî sisteminin genel iskeletini istinatgâh olarak kullandık.

Şimdi İbn Sînâcı meşrıkî felsefedeki meşrıkî aslı bulma serüvenine adım atarken karşımızda, herhangi bir yön ve alan için kullanılması mümkün ve birbirinden kopuk duran unsurları değil, neredeyse tamamlanmış bir yapıyı bulacağız. Araştırmacıya düşen görev, tıpkı bir "ana bina" gibi ona elverişli ve "denk" bir yapıyı bulmaktır. Bu çabamızda bize rehberlik edecek kavram; "Merkezî Unsur"dur: Evet, diğer unsurları kendi mihverinde toplayan ve bu vazifeyi tek başına üstlenen merkezî kavramdan, "göksel cisimler"den bahsediyoruz. Nitekim Hayy b. Yakzan bundan faydalanmış, İbn Sînâ'da bundan bahsetmiştir.

Peki istediğimiz "Ana Yapı"yı nerede bulacağız?

A- Harrân Okulu; Feyz Metafiziği

Şans eseri felsefî mirasımızın kitapları bize şu anda acilen lâzım olan bilgileri muhafaza ediyor. Şehristânî'nin el-Milel ve'n-Nihal'inde sunduğu sağlam bilgiyle İbnü'n-Nedim ve diğerlerinin Harran Sâbiîleri gibi "ruhânîler"in

inancı hakkında verdikleri bilgiler karşımıza dinî, felsefî ve fikrî bir "Yapı" çıkarıyor. Bu yapı, kendini -ısrarlı bir şekilde- "Sînevî Meşrıkî Felsefe"ye kaynaklık eden "Ana Yapı" olarak takdim ediyor. İlerki satırlarda bu meyanda özel bir delâlete sahip verilerle karşılaşacağız.

— Adı geçen Sâbiî ruhânîler, gök cisimlerini yer âlemindeki işlerin yürümesinde etkin olan "ilâhlar" olarak görüyorlardı: İster cansızlar, ister canlılar isterse insanlar âleminde olsun, yer yüzündeki tüm "oluş-bozuluş" hareketleri; rüzgar, yağmur, sıcak, soğuk, büyüme ve yokolma hâdiseleri "ilâh olan" gök cisimlerinin etkisi ve icrasıyla meydana gelir. Bu cisimler Sâbiîlere göre Allah ile insan arasında köprüdür, vasıtadır. Onlara hürmet ederken, onlara yaklaşmaya ve benzemeye (=takarrup ve teşebbüh) çalışırlar. Tamamen Hayy b. Yakzan'ın eylemlerinde gördüğümüz gibi.

— Bu yüzden onlar, nübüvvet ve semâvî risâleti zorunlu görmüyorlardı. Çünkü bütün insanlar ulvî âlemle bağlantı kurabilme imkânına sahipti. Dolayısıyla onlar nübüvveti inkâr ederken Âdem'in tüm insanlığa baba olduğunu da kabul etmiyorlar, İbn Tufeyl'in öyküsünde açıkladığı gibi "Doğal Türeyiş"e inanıyorlardı.

— Semâvî cisimlerle bağlantı kurmanın yolu; ruhun arındırılması, şehvetleri ve zevk alınan şeyleri terke sevkedilmesidir. İbn Sînâ'nın ruh ve ruhun nasıl rûhânî olduğuna dair nazariyesi, o Sâbiîlerin dinî ve felsefî inançlarında esas kaynağını buluyor.

— Bütün bunlara İbn Sînâ'nın diğer görüşlerini de ekleyelim: Harranlıların itikat ve fikirlerinde, Onun; evrenin ezeliliği ile ilgili görüşüne (=zât olarak sonradan ve zaman olarak ezelî olmak yani "zatın gerektiriciliği" kavramı ki şöyle tarif edilebilir: Sudûr; serbestçe ve kendinden doğan bir kasıtla değil tıpkı güneşin ışık çıkarması gibi "zorunlu" bir şeydir.) mutluluk, ruh, iyilik ve kötülükle ilgili temel bakışaçısına benzer yahut denk şeyleri bulabiliyoruz.

Kısacası İbn Sînâcı meşrıkî felsefenin -daha önce de arzettiğimiz gibi- temelleri ile Harranlıların felsefi ve dinî bakışlarındaki ana unsurlar arasında büyük bir benzerlik vardır. O kadar ki, Harranlılar'ın "dinî-felsefî-fikrî" yapısı ile, yine dinî ve felsefî bir sistem olarak ortaya konan "Meşrıkî Hikmet" arasında yarı yarıya bir mutabakat olduğunu söyleyebiliriz. Yarıyarıya dedik, çünkü İbn Sînâ kendi felsefesinde İslâmî bir bakıştan yola çıkarken Harranlılar tevhid fikrinden hareket etmelerine rağmen yıldızlara tapıyorlardı.

Harran okulunun tesiri sadece İbn Sînâ ile sınırlı kalmıyor, İslâm'ın dînî ve felsefî düşüncesinin şöyle yahut böyle karşılaştığı kültürel unsurların büyük bir kısmı yine

Harran okulundan kaynaklanıyor veya en azından temel unsurlarından bir kısmını bu okul oluşturuyor.[60]

İhvân-ı Safâ düşüncesinde bunu açıkça görüyoruz. İhvân grubu, yazdıkları risâlelerde net bir şekilde "Nebevî İslâmî Şerîat" ile "İlâhî Felsefî İbâdet" diye tabir ettikleri şey arasında bir sentez kurmayı hedeflediklerini söylemişlerdir. Onlar "Felsefî İbâdet"i "Âdimûn"a nisbet ediyorlardı. İhvân, Harranlıların dînî felsefesi ile tamamen uyuşan bir evren tasavvuruna sahip çıktı; gezegenlerin ruhânî ve etkin olduklarına, sihre, astrolojiye ve gizli ilimlere inandılar ki bunların tümü aklî meşrûiyetini Harran dînî felsefesinde bulur.[61]

Harranlıların hermesçiliğinin etkilerini Şîa'da, özellikle de İsmâilîye fırkasında buluyoruz. Bugün İhvân-ı Safâ Risaleleri'nin onlara âit olduğu konusunda hiçbir şüphe kalmamıştır. Henry Corbin'inde dediği gibi Şîa, İslâm toplumunda ilk "hermesleşen" fırka idi. Hermetik bilgi onlar nezdinde "Ledünnî Hikmet" (=Nebevî Felsefe) olarak zuhur etmişti.[62]

Harran düşüncesinin etkilerini Kindî'nin felsefi görüşlerinde de hissediyoruz. O bile Harranîlere özgü inancı takdir ettiğini gizlememiştir. İbnü'n-Nedim'in bildirdiğine göre Kindi, "...O kavmin (Harranlıların) inandıkları bir kitabı incelediğini, -ki bu eser Hermes'in oğlu için yazdığı tevhide dair makâlelerdi- ve oradaki bilgileri tevhid konusunda gayet yetkin ve sağlam bulduğunu, filozof kişi ne kadar kendini yorsa da o kitap hakkında bir itiraz ileri süremeyeceğini" söylemiştir.[63]

---

60 Harran Sâbiîlerinin felsefî ve dinî görüşleri Şehristânî'nin Milel ve İbn Nedim'in Fihrist'inde geniş bir şekilde de alınır. Nihal'i ile Makdisî'nin Kitâbü'l-Bed'i ve't-Târih adlı kitabında da son derece mühim noktalar vardır. Bîrûnî'nin el-Âsârü'l-Bâkıye'sinde, Mes'ûdî'nin et-Tenbih ve'l-İşrâf'ında konuyla ilgili ilginç gözlemlere rastlamaktayız. Burada, Pines'in "Müslüman'ar Nezdinde Atomculuk Doktrini" adlı kitabındaki son derce mühim bölüme işaret etmekte fayda görüyoruz. (Muhammed Abdü'l-Hâdî Ebû Rîde'nin tercümesiyle s. 60 vd.) Yazar burada Necmüddin Ali b. Ömer el-Kazvînî el-Kâtibî (v. 675 H.) nin Mufassal fî Şerhi'l-Muhassal adlı kitabının yazma nüshasından nakil yapmaktadır. Bu metinde Harranîler'in feyz, alemin ezelîliği, ruh, ruhun bedenle ve göksel ruhlarla ilişkisi, mutluluk ve sevinç gibi konulardaki temel görüşlerini kapsamlı bir şekilde bulmaktayız. İşin daha dikkat çekici yanı ise Pines'in bu metni. Tabib Râzî'nin kaynakları bağlamında vermiş olmasıdır. Kazvînî'nin naklettiklerine binâen şu vurgulanmaktadır ki Râzî Harranlılar'ın görüşündeydi; bu husus konuya değinen eski müelliflerin neredeyse tümünün ittifak ettikleri bir husustur.

61 Bkz., İhvân-ı Safâ'nın; Harran ehlinin felsefesi ve diyânetine ilişkin bir çok risalelerin özellikle el-Ulûmu'n-Nâmûsiyye ve'ş-Şer'iyye adını verdikleri bölümler. Ayrıca bkz., Resâilü İhvânu's-Safâ, Beyrut Baskısı, c. 4, Dârü Sâdır 1957.

62 Henry Corbin, evvelce zikredilen kaynak, s. 198.

63 İbnü'n-Nedim, Fihrist, tahkik; Flûgel, s. 320.

Tabib Râzî ise bütün İslâm felsefesi tarihçilerinin ittifakıyla, Harranlıların mezhebine ayrıntılarıyla sahip çıkmıştır.[64] Râzî'nin tüm görüşlerinde Harran Sâbiîlerinin fikirlerinin izine rastlıyoruz. (beş kadîm, nübüvvetin inkârı, ruhun ve gezegenlerin ruhânîliği gibi) Dahası Râzî, Harranîlerin mezhebi konusunda gayet önemli bir kaynak mesâbesindeki kitabın da yazarıdır. Ne yazık ki bu kitap şu anda elimizde yok... İbn Sînâ, büyük bir ihtimalle meşrıkî felsefesini bu kitaptan aldı. Ne olursa olsun, Râzî'nin, dikkatleri çekecek kadar İbn Sînâ'yı etkiledğini söyleyebiliriz.

Sünnî Düşünce ve Sûfî fikriyatına gelince; onlar da felsefeye ve filozoflara düşman olmalarına rağmen Harrânî etkiden kurtlamadılar. Genel olarak Ehl-i Sünnet, Hermetik-Harrânî kaynaklı te'villeri ruhî hayatın pekçok yönü için kabul etmiştir. Hatta Hermes'i "peygamber" olarak görmüş, ona İdris peygamber adını vermişlerdir Ayrıca Agathademon'a de Şit nebinin adını verdiler. İşrakî mutassavıflara gelince onların "müşahedeleri"nde açıkça Harran tesirine rastlanılmaktadır.

Fârâbî ve İbn Sînâ'ya baktığımızda da onların, Bu unsurla ortak sistemlerinin üzerine bina edildiği en önemli unsur konusunda Harran dinî felsefesinin etkilerini görürüz. Feyz nazariyesini ve ona bağlı on akılı kastediyoruz. Fârâbî'ye ait Feyz nazariyesinin Harran Sâbiîliği ile ilişkisine dair bir araştırma ortaya koyan Dr. Cebbur Abdunnûr (Mecelletü'l-Kitab el-Mısrıyye Dergisi, Mayıs 1946, Dâru'l-Meârif) şunları söylüyor: "Fârâbî, Feyz nazariyesini ortaya koyduğu zaman Plotin'in tesbit ettiği prensipleri aşmış -kendi adlandırdığı gibi- ruhânîler veya "ayrık akıllar" zincirinde, İskenderiye okulu'na mensûp olanlarda bile görmediğimiz bir gidişat sergilemiştir. Bu farklılığı görebildiğimiz an karşımızda Harranlıların mezhebi hususunda söylediği ve izah ettiği şeyi buluruz." Dr. Cebbur şunlarıda ekliyor, "Plotin ile Fârâbî arasındaki farklılık, anladığımız kadarıyla Sâbiî etkisine dayanmaktadır; bize böyle geliyor. Fârâbî'nin sistemini ve eserlerini inceleyenlerin hepsinin iddia ettiği gibi Fârâbî feyz görüşünü Plotin'den değil Harranlılardan alarak onların çizdiği yılı izlemiştir. Şu ayrık akıllar veya melekler, yahut Harranlıların verdiği adla "ruhânîler" her iki grup nezdinde de aynı vasıflarla tanımlanıyor: Maddesi ve heyûlâsı olmayan cevherlerdir. Yeryüzü âlemindeki bütün işlerde söz sahibi ve etkindirler, her iki mezhebe göre de onlar ulvi yapılardır veya gezgin gök cisimleri olmak durumundadırlar. Öyle bir tarzda ki; mezkur ruhânîler o cisimler nezdinde tıpkı

64 Bkz., Pines, a. g. e.

insan ruhunun beden nezdindeki konumuna benzerler. İşte burada doğal "hudûs" meydana gelir. Bir de bakıyoruz ki bu husus her iki mezhep nezdinde aynı."[65]

Nasıl ve niçin Harran okulu ve dinî felsefesi İslâm felsefî düşüncesine bu kadar çok tesir etti? Her ikisi ile İbn Sînâ'nın meşrıkî felsefesi arasındaki bağın özelliği nedir?

Sorunun birinci kısmına cevap olarak, Harranlı mütercimlerin ta başından beri felsefî ilimleri aktarma ve öğretme konusunda son derece etkin olduklarını söylemek yeter. Halife Me'mûn zamanında Harranlılar -İbnü'n-Nedim'in el-Fihrist adlı eserinde aktardığı gibi- "Sabie" adına sahiplendiler. Böylece hayat hakkı tanınan bir dinin mensûplarıymışcasına İslâm toplumunda kendilerine varlık sahası açtılar. Zira Kur'an onları böyle görüyordu.

Felsefî ilimleri Arapçaya aktaran ve öğreten bir grup olarak Harranlı bilgin ve çevirmenlerin bu esnada kendilerine özgü teori ve görüşleri de yaymaları doğal olacaktı. Başka bir deyişle onlar aynı anda Yunan felsefesi ile İslâm dinini kendi felsefeleri aracılığıyla okuyorlardı. Bu etkinlik, Harran'a özgü kavram ve prensiplerin Arap-İslâm düşüncesine sızmasına yolaçacaktı. Bir de onların; engin ilim, düzgün ahlak ve azınlıklar olarak hallerine rıza gösterme gibi vasıfları sebebiyle büyük saygı ve takdir hisleriyle karşılandıklarını ve sayıları fazla olmadığı için onlara güvenildiğini düşünürsek meseleyi daha iyi kavrarız. *Öyle gözüküyor ki iş; bilinçsiz olarak meydana gelen bir "sızdırma" ameliyesi ile sınırlı kalmamış, bilâkis onların, kendi evren tasavvurlarına benzer şeyleri Kur'an'da buldukları ortaya çıkmıştır. Fark sadece terimlerde.*

Bu meyanda meselâ Harranlı bilgin ve mütercimlerin büyüklerinden olan Sâbit b. Kurra "Felek ve gezegenlerin melek olduğunu iddia etmekle şöhret bulmuştu"[66] Onlar Kur'an terminolojisinin Harran terminolojisi ile çevrilmesine gayret ettiler, doğudaki İslâm filozofları'nın da benimsediği yol budur. Daha geniş bir çerçeve ve daha genel bir ifâde ile söylemek gerekirse Harran Dînî Felsefesi, İsrâiliyâtın (dinî) düşünce ve hadiste oynadığı rolün bir benzerini, İslâm felsefî düşüncesinde oynamıştır.

---

65 Fârâbî'nin Harranlılarla ilişkisine dair Dr. Cebbûr Abdü'n-Nûr şunu belirtiyor: "Harran'da oturmuş Yuhanna b. Haylan ile de görüşmüştür." Dr. Ali Sâmi en-Neşşâr 1958 yılında Bağdat'ta Fârâbî konferansında, hazırlanmasına yardım ettiği bir araştırmada aynı hususu savunmuştur. Aynı zamanda onun şu kitabına bkz., Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefe fi'l-İslâm, c. 1, 5. baskı, burada Harran Sâbiîliğinin felsefesi ve bu felsefenin İslâm felsefesine tesiri hususunda ayrıntılı bilgi mevcuttur.

66 Pines bu hususu zikretmiştir. a. g. e., s. 84.

Peki, şu Harran dînî felsefesinin, İslâm düşüncesinde bu kadar önemli bir rol oynamasına yolaçan faktör nedir? İşte demin ortaya attığımız sorunun ikinci kısmı bu. Cevap vermek için biraz geriye dönmemiz gerekecek. Özellikle de İslâm öncesi ve terceme dönemine kadar İslâm sonrası diye tanımlayabileceğimiz zaman diliminde Harran okulunun neler yaptığına bakacağız.

* * *

Eskiden Carrhae diye adlandırılan Harran Şehri, Yukarı Irak'ta iki nehir arasında (=Mezopotamya) kurulmuştur. Bugün Türkiye'de Sûriye sınırına yakın bir yerdedir. Miladın başlarından beri ilim merkezleri ile tanınmış, hatta evrensel kültür başkentlerinden biri haline gelmiştir. Orada Bâbil astronomisi, Fars hikmeti ve Yunan felsefesi ile kucaklaşmış, dolayısıyla Hermetik düşünce orayı kendine mesken edinmiştir. Üstelik Yeni Eflâtunculuğun ilk merkezlerinden birisi de bu şehirdir.

İskender'in fetihleriyle beraber Yunan Felsefesi Harran'a, Irak, İran gibi mıntıkalara ve Sûriye'nin kuzeyine yayıldı. Bu yayılış İslâm'ın zuhûrundan sonra da devam etmiştir. Harran'ı, emsâli olan diğer kültür merkezlerinden ayıran en mühim nitelik; Babil ilimlerine ve dinine kol-kanat germesi, Keldânî inançlarını yaşatması ve tüm Helen dünyası hristiyanlaştıktan sonra bile mesîhî tesirden uzak kalabilmesidir. Bu, şu anlama geliyor:

Harran, uzun asırlar boyunca meşşâî (=peripatik) meyillerden uzak kalmıştır. Zirâ İlk öğretmen Aristo'nun eserleri, ancak "Öğretim Konseyi" (=Meclisü't-ta'lîm) Harran'a intikal ettikten sonra bu bölgeye yayılmış olabilir. Bu intikal de "İskenderiye'den Bağdat'a" uzanan meşhur seyahat esnasında vuku bulmuştur.[67]

Ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki Aristo'nun eserleri mîladın ilk yüzyılında, yani İskender fütûhâtından dört asır sonra toplanıp biraraya getirilmiş ve yaygınlaşmaya başlamıştır. O halde muhtemel olan hatta kesin gözüyle bakılması gereken hakikat şu ki birkaç yüzyıl boyunca Harran'a yerleşen Yunan kültürü; Aristo'dan önceki düşünceleri ihtiva etmekte, özellikle Pisagor ve Eflâtun'a ait fikirleri bünyesinde barındırmaktadır.

— Öte yandan Harran dahilinde sürdürülen felsefî incelemeler İskenderiye ve Süryânî hristiyanların inşa edip etkinliklerini sürdürdükleri Sûriye şehirleri

67 Bkz., Max Maerhoff'un aynı adlı araştırması. Abdurrahman Bedevî bu tezi Arapçaya kazandırmış et-Türâsü'l-Yûnânî fi'l-Hadâreti'l-İslâmiyye adlı kitabında neşretmiştir.

gibi mesîhî yorumlardan etkilenmemiştir. Buna karşın, kuşkusuz kendi yöresinde yürütülen araştırmalardan izler taşımaktadır. Yıldızları kutsama gibi mahalli dinden; Babil'den miras kalan ilimlerden ve komşuluk sebebiyle İran düşüncesinden intikal eden kavramlar elbetteki Harran'ı etkileyecekti...

Sonuç: Karşımıza Eflâtun'un ruhçuluğunu, Babil'in astronomisi ve İran'ın irfanını (=Gnostizm) toplayan bir dînî felsefe çıkıyor. Bugün, "Şark Ruhu" diye bilinen etkileri bünyesinde muhâfaza eden işte bu felsefedir ve bize göre yakın doğudaki dinî düşüncenin temel değişmezi (=esas sabiti) olan "Tevhid İnancı" da bundan başka bir şey değildir. Evet, Harran Sabiîleri semâvî cisimleri, Allah ile âlem arasında vasıta kabul etmekle büyük ve tesir alanı daha geniş başka bir bünye içinde yer alan bir akımı temsil ediyordu. *Bu geniş alanlı bünyeden murâdımız, batıda Sûriye'den başlayıp doğuda Horasan'a kadar bütün sahaları etkileyen "Yeni Eflâtunculuk"*tur. Miladî İkinci asırdan itibaren etkisini hissettiren bu düşünce -ilerde göreceğimiz gibi-kendi bünyesinde aşamalı olarak Mûsevî tevhid inancıyla Eflâtunculuğu, İran düşüncesiyle de Sâbiî dîni'ni sentez etmiştir.

İşte gerçek meşrıkî vechesiyle kendini belli eden Yeni Eflâtunculuktur bu... Şimdi o hakîkî meşrıkı kalıbın temel dinamiklerini ve "Sînevî Meşrıkî Felsefe" ile ilgisini izah etmenin zamanı gelmiştir.

B- Yeni Eflâtunculuk; Meşrıkî ve Mağribî Olmak Üzere İki Akım

Filozof Plotin'in ismi Felsefe tarihinde Yani Eflâtunculuk mevzûunda öyle çok geçmektedir ki neredeyse bu felsefe sadece ona nisbet edilir olmuş ve zamanla Roma "Greko-Roman Dünyası"na karşı açtığı savaşlarda onu kaynak almaya başlamıştır. İş bu kadarla kalmamıştır; "Plotin kendinden önceki bütün felsefe ekollerinden tamamen ayrılmaktadır. Onu yeni bir akımın başlangıç ve -realitede de-bitiş noktası olarak görmek gerekir ki, söz konusu akım Yeni Eflâtunculuk'tur"[68]

Yeni Eflâtunculuk hakkında yaygın kanaat budur. Aslında Avrupa kaynaklı bütüncül bir bakışın sadece bir parçası olan bu düşünce belki de bilinçsiz olarak çağdaş Arap araştırmacıları tarafından-en azından bir kısmınca - benimsenmiştir. "Yazarları" Avrupalı olması bile, sözkonusu bakışın baskı ve tesiri altında yazılan tarih, elbette Avrupa eksenli bir tarih olacaktır!

---

68 Abdurrahman Bedevî, Harîfü'l-Fikri'l-Fikri'l-Yûnânî, s. 111. Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, Kahire 1959. Emîre Hilmi Matar da el-Felsefetü İnde'l-Yûnân adlı nitelikli kitabında aynı görüşü paylaşır, Darü'n-Nahdati'l-Arabiyye, Kahire 1968.

Plotin'in, Yeni Eflâtunculuk diye bilinen akımda gayet etkili ve parlak bir şahsiyet olduğu doğrudur. Fakat tarihi bir ismin parlayıp öne çıkması, sadece onun kimliğiyle değil talebelerinin ve onu anlatan tarihçilerin bıraktığı tesirle de yakından ilgilidir.

Avrupa eğilimli felsefe tarihinde Plotin'in öne çıkarılması; bir yandan Roma Dünyası ile Yunan Düşüncesi arasında, öte yandan da Hristiyanlık ile Felsefe arasında bir bağ kurmak için gerekli olan köprünün inşasını hedefleyen son derece ideolojik bir operasyondur. Bütün bunlar, sözüm ona "mevhum" bir devamlılığı kanıtlamak için yapılıyor! Evet, Avrupa'nın siyâsî ve fikrî tarihi için "varsayılan" bu süreklilik; Hegel'le beraber "Düşünce"nin oluşum serüveni boyunca hep gerçekleşen "mutlak" bir hakîkata dönüşecektir. (Tabîki Avrupa düşüncesidir bu. Zira diğerleri hesaba katılmamıştır bile!..)

Haydi Avrupa eğilimli tarihden, batı uygarlığını herşeyin kaynağı bir sistem olarak gören tarihin zincirlerinden âzâd olalım! Meseleye doğudan bakalım. Böylece ötekilerin görmediklerin görecek, onların gördüklerini görmeyeceğiz.

Bizim gözümüzden kaçacak olanla, "Plotin Olgusu" ile başlayalım işimize. Burada doğrudan Avrupa eğilimli felsefe tarihinin sunduğu Plotin'i kastediyoruz. Avrupa düşüncesinde Eflâtun ve Aristo ile bir tutulan bu adam İslâm Düşüncesinde hiç zikredilmeyecek, müslüman filozoflar tarafından görmezden gelinecek, sadece "Milel ve Nihal" kitaplarında "Yunanlı Şeyh" namında birinden kısaca bahsedilecek ve sen onun sözlerinden birkaç cümle devşirebileceksin sadece. Evet, "Aristoteles'in Esûlucyası" adında, Plotin'in "Dokuzluklar" kitabından alınıp yanlışlıkla Aristo'ya İsnad edilmiş bir kitap olacak ortada. Bu kitabın, İslâm felsefî düşüncesinde bıraktığı etkiye dair bizim farklı bir görüşümüz vardır.[69]

Plotin gözümüzden kaçacak... Fakat karşımızda Avrupa eğilimli felsefe tarihinin ihmal edip bir kaç satırla geçiştirdiği adamı; Plotin'in hocasını göreceğiz. Biz Numenius'un, miladi üçüncü asrın ortalarında İskenderiye Eflâtuncuları arasında en ileri gelen sima olduğunu, Plotin'e hocalık ettiğini kastetmiyoruz sadece... Daha da ileri giderek diyoruz ki ikinci yüzyılda Suriye'de yaşayan ve yazdığı metinler Plotin'in okulunda yorumlanarak okutulan Numenius, Yeni Eflâtunculuğun da ilk kurucusudur. Plotin'in çağında yaşayanlar, Onunla Numenius'un fikirleri arasındaki güçlü benzerliği farkedince, "Yunanlı Şeyh" (eş-Şeyhu'l-Yûnânî) Büyük Plotin'i hırsızlıkla suçlamakta hiç tereddüt etmemişlerdir. Malûmdur ki Plotin İran'a sefer yapıldığı sırada Roma ordusuna katılmış, bu yolla Hind ve Fars düşüncesine vakıf olmak istemişti. Fakat

69 Fârâbî hakkındaki araştırmamıza müracaat ediniz. Bkz., s. 65.

İranlıları Sûriye'den kovmayı başaran bu ordu Irak'ta hezimete uğrayacak, Plotin de Antakya'ya, yani Numenius'un üstad olduğu Suriye'nin kültür merkezine sığınacaktı.

Buraya kadar verilen malûmat içinde bizi ilgilendiren husus; Yeni Eflâtunculuğun Batıda (=İskenderiye ve Roma) değil, Doğuda Eflâtun eğilimli ders ve incelemelerin neşvu nemâ bulduğu Suriye Antakyası'nda ortaya çıktığıdır. Sözkonusu Numenius bir yandan Fisagorculuktan öte yandan da doğu dinlerinden etkilenmiş Suriyeli Eflâtuncuların en ünlülerindendi. Onun, üç ana unsuru (=Eflâtunculuk, Fisagorculuk ve Yahûdîlik) sentezleyerek ortaya koyduğu öğretiler, Yeni Eflâtunculuğun dayandığı temeli oluşturacaktı.

Avrupa eğilimli tarih, bu filozofun öğretileri hakkında yeterli ayrıntıyı bize vermediğine göre onun bıraktığı kırıntalar bizim konumuz açısından özel bir delâlete sahip fikirleri içeriyor. Numenius, dinî felsefeye sokmaya, daha doğrusu "Yahûdi Hikmeti"ni Platon Felsefesine sokmaya çalışıyordu. Zaten bu ikincisini (Platon'u) birinciden çıkmış gibi telakki ettiği için Platon hakkında "Yunanca Konuşan Mûsâ" demiştir. Numenius'un ilâhiyâtı, üç temel prensibi kabul etme esasına dayanır: Varlığın zirvesinde İlk Akıl (yahut 'tam iyilik veya en yüce ilâh) vardır. Bu İlk Akıl, feyz (veya sudur yahut 'birden çıkış) yoluyla ikincil akılları yaratmıştır. O'ndan sonra ikinci Akıl (Oğul, Evreni Yaratan veya Yaratıcı İlâh) gelmektedir ki tüm kâinatı yoktan varedici bir iyilikle maddeden yaratmıştır. Son kademede ise içinde barındırdığı tüm yaratıklarla beraber evreni görüyoruz. *Numenius, İlk Akla âlemi yaratma işini yakıştıramadığı için bu işi, "halife" (vekil) olan İkinci Akla bırakmıştır. İkinciye nisbetle birinci, tarlada çalışan rençberine gözkulak olan toprak sahibi gibiydi.*

Birinciye nisbetle ikinci ise, yıldızları gözleyen onların ışığı ve kılavuzluğundan faydalanan kaptana benziyordu. Fakat zaman zaman gemiyi harekete geçirmek için yerinde dönmeye; yani dönüşmeye mecbur kalınca bir "Akıl" olarak yerini kaybediyor ve küllî ruha dönüşüyordu. Maddeye gelince o hep edilgendir, hiç etken olamaz. Bu kâinatta kötülüklerin aslı da odur, kör zarûretin vuku bulduğu mekân da!

Diğer taraftan Proklus'un Numenius'a nisbet ettiği bir akîdeye göre gökte bir "felek" vardı ve ölülerin ruhları ona katılarak semâvî akıllarla beraber "ruhlar âlemi"ni oluşturuyorlardı. Madde âlemi (=Dünya)nın mukabilinde oluşan bir âlemdi bu. Birinci âlem'e egemen olan ilâhî inayetti. Oysa ikinci âlem, yıldızların tesiri sebebiyle "zorunluluk" (=zarûret)a mahkumdu. Ve elbette kötülüğün kaynağı Allah değildir. Sâfî iyilik olan Yaradan'dan şer sâdır olur mu hiç? Peki Allah şerleri (=tikelleri) bilir mi? Hayır! Madem ki kötülükler madde

âlemindendir o halde Tanrı onları yıldızların etkisiyle meydana gelmiş zorunlu hâdiseler olarak bilecektir sadece.[70]

O halde biz, hem "tevhid" hem de İran kökenli "düalizm" (=Işık-Karanlık) fikirlerinden etkilenmiş "dindar" bir Eflâtunculukla karşı karşıyayız. Başka bir deyişle Yunan ve İran felsefelerine; tevhid dinlerinden de Hristiyanlık, İslâm ve Sabiîliğe açık bir düşünce ile karşı karşıyayız. Bu yeni düşüncenin (=Yeni Eflâtunculuğun) "açık" bir yapıya sahip olduğunu söylerken kelimenin terminolojik manasını kastediyoruz: Açılgan* bir Düşünce Yapısı; iç bünyesinde hiçbir çelişkiye yol açılmaksızın yeni unsurların kendine eklenmesine elverişli yapı demektir. İşte bu yüzden Yeni Eflâtunculuk, farklı fikrî yapılara ait unsurların barışıp uzlaştığı bir felsefedir.

Bu akım doğuya ve batıya yayılmış, oradan buradan diğer unsurlar da ona katılmış, böylece o, sonradan eklenenleri kendi yerel rengiyle boyamıştır. Bu yüzden iki ana kalıba indirgeyeceğimiz bir kaç şekle bürünmüştür:

— Sûriye, Irak, Kuzey İran ve Horasan'a yayılan, Henry Corbin'ın deyişiyle "Yunânî-Meşrıkî Geleneği" oluşturan, (Harran-Faris kaynaklı) doğulu kalıp.[71] Müslümanları "Yunan İlimleriyle" buluşturup teşekkülü esnasında İran'dan Bağdad'a gelen üstad ve çevirmenlerin büyük rol oynadığı "ilk köprü"yü kuran "gelenek" budur işte.

— Roma, İskenderiye ve ondan doğan diğer okullarda yaygınlık kazanan (İskenderiye-Hristiyanlık kaynaklı) "batılı" kalıp. Bu şûbelerden biri olan Süryânî Okulu, Yunan Felsefesi ile Hristiyanlığı, Platon'la Aristo'ya uzlaştırmada tıpkı İskenderiye ve Plotin okullarında yapılanı yapmıştır.

Yeni Eflâtunculuğun bu iki kalıbını birbirinden ayıran şey bize göre her birinin Feyz fikrine yükledikleri fonksiyondur. O halde meşrıkî bakış; Harran'da özellikle yerel dine, gezegenlerin tanrı olduğuna, dolayısıyla on akıl nazariyesine elverişli bir anlam elde etmeye çalışacak; mağribî bakış ise Hristiyanlık inancının verilerine özellikle Roma'ya; Plotin ve takipçilerinin anlattıklarına elverişli bir anlam ortaya koymaya gayret edecektir. Dolayısıyla bu kalıpta bütün "feyz"in üç şeyle; Hristiyanlık üçlemesiyle (=Teslis) sınırlandırılması gerekiyordu.

---

70 Bkz., Yusuf Kerm, Târihü'l-Felsefeti'l-Yûnâniyye, s. 285, Lecnetü'Te'lîf ve't-Tercemeti ve'n-Neşri, Kahire 1958, Ayrıca bkz., A. Rivaud, Histoire De La Philosophie P. 541-542, P.U.F. Paris 1960 ve E. Brhier, Histoire de la Philosophie, p. 397-398, P.U.F. Paris 1967.

* Münfetih kelimesini "açılgan" diye çevirdik; dışa açık manasında. (çev.)

71 Henry Corbin, a.g.e.s. 55.

Yeni Eflâtunculuğun mağribî (=batılı) kalıbı, Sûriye ve Irak'ta Hristiyanlığa geçmiş kültür merkezleri de dahil olmak üzere tüm Îsevî âlemi nasıl kuşatmışsa; Meşrıkî kalıp da daha önce izah ettiğimiz gibi bu bölgede hristiyanlaşmamış olan tek kültür merkezinde, Harran'da güçlenecektir. Bu yüzden Harran okulu mesîhiliği kabul eden ve Yeni Eflâtunculuğun, İskenderiye-Plotin kaynaklı "Batılı Kalıbı"na sahip çıkan Cündîşapûr, Nusaybin, Rohâ ve Antakya gibi okullardan ayrılacaktır. İşte bu yüzden "putperest" Harranlılarla Süryânî Hristiyanları arasında geleneksel bir mücadele ve rekabet vardır. Süryânîler, Harran'a "Helenopolis" (=Yunan Şehri) adını vermişlerdi. Bu lakabın taşıdığı tahkir ifadesi gayet açıktır.[72]

Hristiyan Süryânî okullarının "putperest" Harran okuluna tam bir ambargo uygulamasıyla beraber, durum bu kadarla kalmamış ve Hristiyanlar, "Öğretim konseyini (=Meclisü't-ta'lîm) tarih boyunca Harran üzerine göndermeyi gerekli görmüşlerdir. İslâmî dönemde İskenderiye'den Bağdât'a böyle bir konseyin gelmesi, Yeni Eflâtunculuğun iki kalıbı arasında mutlaka bir alışveriş olduğu manasına gelir. En azından Aristo kökenli ders ve öğretilerin egemenlik kazanması ve Öğretim Konseyinin Harran'da yarım yüzyıl civarında kalması sebebiyle, bu ihtimal gözden kaçırılamaz.

Ne olursa olsun, Hristiyan Süryânîlerle Harranlılar arasındaki düşmanlık özellikle de Hristiyanların, felsefî ilimlerin aktarıcısı olarak tartışmalara katılmaları, ders vermeleri ve çeviri yapmaları sebebiyle. Bağdat'ta yeniden körüklenecektir.

Hristiyan mütercimler hikemî ilimleri İslâm toplumuna ilk çevirenlerdi. Allah ile Sezar arasında bir taksime girişmeyen bir toplumda, doktorluk gibi meselelerde uzman olarak çalışmaları hasebiyle Hristiyanlar, kesinlikle metafizik sorunlara dalmaktan kaçınmışlar, hele hele bu toplum nezdinde "hristiyanlık" boyası ve vasfıyla tanındıkları için sadece mantık ve (tabiat) bilimlerine ehemmiyet vermişlerdir.

Harranlı mütercimler ise daha sonraki bir dönemde faaliyet göstermişler, İslâm toplumunca tanınan bir dinî felsefenin sahipleri olarak bu toplumla kendi aralarında siyâsî ve teolojik hiçbir "husûmet" olmadığı için kendi felsefelerini büyük bir serbestî ile propaganda etmeye muvaffak olmuşlardır. Bu sayede onların eline sadece Yeni Eflâtunculuğun meşrıkî. kalıbını diriltmek değil, İslâm akidesine ve Kur'an metafiziğine dâir "Felsefî bir yorum" sunma fırsatı da geçmiştir. Böylece Harran'ın dînî felsefesi; doğudaki İslâm filo-

72 Halil el-Cürr ve Hannâ Fâhûrî, Târihü'l-Felsefeti'l-Arabiyye, c. 2, s. 13, Dârü'l-Maârif, Beyrut 1958.

zoflarının, genelde Yunan'ı, özelde ise Aristo'yu okurken faydalandıkları (=aracı ettikleri) bir felsefe haline gelmiştir. Tabiî, İslâm filozofları bunu yaparken Aristo'yu anlamak için değil, Harranlılardan alıp İslamî bir renge boyadıkları "İlâhî Bilgi"ye rasyonellik ve kabul edilebirlilik kazandırmak için onun mantığını ve bilimlerini kullanıyorlardı.

* * *

Görüldüğü gibi Yunan'ın felsefî ilimleri, -tümü Yeni Eflâtunculuk elbisesine bürünmüş olarak- dört akım aracılığıyla Arap-İslâm düşüncesine intikal etmiştir:

— İlk akım İran asıllı mütercim ve yazarlar tarafından gerçekleştirilmiştir ki onlar; Henry Corbin'ın "Yunânî-Meşrıkî Gelenek" diye adlandırdığı, bizim de Yeni Eflâtunculuğun Meşrıkî-Fârisî kalıbı diye tanımladığımız bir gelenek içinde Grek bilimlerini öğrenmişlerdir.

— İkinci akım İran-Cündişâpur okulundan yetişen Hristiyan mütercim ve hekimlerin başlattığı akımdır. Kisra Anûşirevan, bu okulu İslâm fethinden önce kurmuş, esas hocalardan olan Nasturîlerin yanına, Atina'dan sürgün edilen bir grup hocayı daha katmıştır. Bu yeni gelenler tıpkı Nasturî meslektaşları gibi Yeni Eflâtunculuğun mağribî (=batılı) kalıbına mensûptular.

— Üçüncü akım, doğulu olan Harranî mütercim, bilgin ve talebelerinin başlattığı akımdır.

— Dördüncü akım batılıdır ki İskenderiye'den gelen "Öğretim Konseyi" (=Meclisü't-Ta'lîm) ile başlamıştır.

Dördünden ikisi doğulu (=maşrıkî) ikisi batılı (=mağribî) dir. Bunlar arasındaki mücadelelerin İslâm toplumunda iki felsefe ekolü olarak belirginlik kazanması kaçınılmazdır. Evet, İran-Harran kaynaklı doğulu ekol ile İskenderiye-Süryânî kaynaklı batılı ekol arasındaki Mücadeleden bahsediyoruz.

İşte, İbn Sînâ ve Fârâbî çağında vuku bulan şey de budur.

5. "Doğulular" ve "Batılılar" Felsefe ve İdeolojik Mücadele Açısından

Yukarıda sunduğumuz tahlil; Yunan ilimleri ve felsefesinin İslâm toplumuna nasıl girdiğini, intikal esnasında hangi giysilere büründüğünü, beraberinde

ne tür mezhebî ve dinî kavgalar getirdiğini gösteren bir harita çizmemize imkân veriyor. Kısaca meşrıkî İbn Sînâcı felsefe ile Harran din felsefesi arasındaki bağın niteliğini somut bir şekilde anlamamıza yol açabiliyorsa da doğu İslâm felsefesinde iki ekolün varlığını vurguladığımız son çıkarımlar, -tüm mantıkî sağlamlığı ve tutarlılığına rağmen- sadece bir varsayım olarak kalacak, tarihî belgelerle isbat edilmeye muhtaç olacaktır. Şansımıza bu mevzûda bize âcilen gerekli olan herşeye yeterince sahibiz.

A- Horasan ve Bağdat Okulları

Müntahabu Sıvâni'l-Hikme yazarının bildirdiğine göre Ebu'l-Hasan el-Âmirî, "Bağdat'a yönelmiş, orada çalışıp çabalamıştır, halkının ahlakı ve tutumundan hoşlanmasa da. Döndüğünde artık tam bir filozoftur. Bağdat'tan gelince ona sorarlar: 'Oradakileri nasıl görüyorsun?' Cevap verir: 'Onların nezdinde zâhirî bir zarâfeti, hayran bırakan elbise ve görüntüsü sebebiyle aşık olunan kadına şahit oldum. Fakat bunların arkasında feci bir olayı; yalancı-bozuk bir sevgiyi, Horasan ve diğer tüm ülkelere karşı beslenen derin bir küçümseme hissini farkettim. *İnsan için en doğru sentez, mizacının doğulu sûretinin Iraklı olmasıdır. Böylece Horasanlıların sağlamlığı ve güvenilirliği ile Irak'ın (=Bağdat'ın) zarafetini toplamış olur, Horasan'ın kabalığını ve Irak'ın ikiyüzlülüğünü bırakmış olur!*"[73]

Bu metinden anlaşılan şu ki İbn Sînâ'nın çağdaşı olan Ebu'l-Hasan el-Âmirî "doğu" (=meşrık) terimini Horasan manasında kullanıyor. Horasan, Irak'la muhalefet halinde olduğuna göre "mağrib", Irak ve başkenti Bağdat'tır. İşte, Horasan mıntıkasını ve Maverâünnehr'i (Ceyhun ile Seyhun arasındaki bölgeyi) doğu diye niteleyen Makdisî'de aynı şeyi söylemiyor mu?

Metinden anlaşılan başka bir olgu da şu ki Irak ve Horasan arasında siyâsî rekâbetle beraber ilmî bir rekâbet de vardı. Ebu Hayyan Tevhîdî şöyle diyor: "Âmirî, Ebu'l-Feth İbnü'l-Amid zi'l-Kifâyeteyn'in eşliğinde 364 h. senesinde Bağdat'a gelince Bağdatlı dostlarımızdan kötü muâmele gördü. Çünkü bizim Iraklı dostlarımızın mizacı, kendi şehirlerinden olmayan kaliteli bir insana karşı ateş gibi sıcak bir nefret ve hiddetle doludur; bu bilinir!"

73 Bu meseleyi Abdülhamid Gurab, Ebu'l-Hasan Âmirî'nin, Kitâbü'l-İ'lâm bi Menâkıbi'l-İslâm adlı eserine yazdığı mukaddimede belirtmiştir. s. 8, Kahire, 1967. Ayrıca bkz., Müntehabü'l-Hikme müellifinin zikrettiği metnin tümü Dr. Abdurrahman Bedevî'nin el-Hikmetü'l-Hâlide adlı kitaptaki dipnotunda mevcuttur. Bu kitap, Miskeveyh'e aittir.

O halde biz önemli bir tarihî belgeye sahibiz; sadece İbn Sînâ dönemindeki meşrıkî ve mağribî terimlerinin delâlet ettiği manayı açıklamakla kalmıyor, konumuzla ilgili mühim bir tarihi realiteyi; Horasan ehli olan meşrıkîlerle, Irak ehli olan mağribîler arasındaki düşmanlık ve rekabeti bildiriyor bize. Bir de Makdisî'nin söylediği 'Horasanlıların Harrânî olduğu' (=Harran ekolüne mensûp olduğu) ve biraz sonra bahsedeceğimiz gibi Bağdat mantık ekolüne, felsefeci geçinen hristiyan mütercimlerin önderlik ettği meselesini eklersek; o zaman İbn Sînâ'nın "el-İnsaf" adlı kitabını hangi çerçevede yazdığını anlayabiliriz. Kendisinin de dediği gibi İbn Sînâ bu kitabı, mağribîler ile maşrıkîler arasındaki mücedeleyi izâh etmek, ikincilere yardım etmek ve "Bağdatlıların zaafını ve cehâletini ortaya koymak" için yazmıştır.

Tüm bunlar ayan-beyan ortaya çıkınca, İbn Sînâ'nın; Meşşâîleri taklitte aşırı gittikleri gerekçesiyle "fıkıhta aşırı giden Hanbelilere" benzettiği "felsefeci bozuntusu avam"dan kimi kastettiği hemen anlaşılır. (bkz. metin 2-A) Kuşkusuz onlar, Medinetü's-Selam (=Bağdat) daki geri zekalı hristiyanlardır. "Aristo'yla yetinmek ve ona bağlanmakta aşırı gitme" suçuyla töhmet altında bıraktığı Meşşâîler ve Yunanlılar ise (bkz. Metin 3-C1) İbn Sînâ'nın daha önce "mantık sahibi Aristo'nun görüşleri bunlara karmaşık gelmiştir" diye işaret ettiği kimselerdir. Evet, ruh ve akıl konusunda Aristo sistemi onlara karmaşık gelmiştir. Onlar kim mi? Afrodisîaslı İskender, Themistius, Yahya en-Nahvî ve benzerleri... Öyleyse İbn Sînâ terminolojisinde mağribliler (=batılılar) kavramı; Meşşaî olmaları dolayısıyla daha önce Eflâtunculuğun mağribî kalıbına önderlik eden çağdaş Bağdatlıları ve sözkonusu edilen diğer filozofların tümünü kapsamaktadır.[74]

Daha önce elde ettiklerimize binaen İbn Sînâ'nın Fârâbî'yi niçin istisna ettiğini de anlamış oluyoruz. (bkz. metin 2-C) Ebû Nasr Fârâbî, Bağdat'ta okuduğu, ömrünün son dönemini Şam'da geçirdiği için bu anlamda tam mağribîdir. Onun henüz, ne Horasan'la ne de Horasanlılarla ilişkisi yoktur. Lâkin Fârâbî, felsefesinde meşrıkî eğilimli biridir yine de; çünkü feyz nazariyesini meşrıkî bir tarzda sistematize etmiş, "on akıl"ın varlığına

74 Abdurrahman Bedevî, Aristo Inde'l-Arab adlı kitabındaki metinler için yazdığı girişte şunu savunuyor: "İbn Sînâ terminolojisindeki Meşrıkîler onun çağdaşı olan Bağdatlı meşşâîlerdir. Mağribîler ise İskender, Themistius, Yahyâ en-Nahvî gibi Aristo'nun şarihleridir." (s. 38-43) Bu tamamen yanlış ve baştan sona İbn Sînâ'nın kelâmıyla çelişen bir yorumdur. Dr. Bedevî tam da tahlil ve münakaşasını yaptığı risalede İbn Sînâ'nın söyledikleriyle çelişik bir görüş sunmaktadır. (Risâletü Elkiyâ metin 2 b.-c) Söz konusu metnin kabul edeceği tek yorum bizim savunduğumuz ve kanıtladığımızdır. Bedevî'nin savunduğu gibi Kindi felsefesini meşrıkî diye vasfeden İbn Sînâ'nın mağribîleri destekleyeceği fikrî akıl almaz bir şeydir.

inanmıştır. Başka bir deyişle Fârâbî, bir bütün olarak felsefesiyle "Doğu Okulu"na mensûptur, Bağdat (=mağrıp, batı) okuluna değil!

* * *

Fârâbî ve İbn Sînâ çağında (hicri 4. asırda) İslâm'ın doğusunda, meşrıkîler ve mağribîler diye iki ayrı felsefî ekolün varlığına dair hiç bir kuşku kalmadığına göre şimdi bu eğilimlerin lider kadrosunu ve araştırmanın sınırları elverdiği kadar da her ikisinin temel doktrinlerini tanımaya çalışalım.

Ebû Hayyan Tevhîdî'nin anlattığına göre 323 h. de vefat eden Ebû Zeyd el-Belhî "hikmetin her dalında doğunun efendisi ve önderiydi."[75] Ebû Hayyan onu, kelâm, felsefe ve edebiyatla ilgili bir çok eser verdiği için "Horasan'ın Câhızı" diye adlandırıyor, onu takdir etme hususunda gösterdiği mübalağada zerrece tereddüt etmeden şunları ekliyor: "İlk asırda onun dengi ve benzeri biri gelmemiştir. Ve zamanın ta başlangıcında bile ona emsâl birinin mevcud olduğu zannedilemez!"[76]

Öyleyse Kindî'nin telabelerinden olan Belhî, Horasan meşrıkî felsefe okulunun lideri hatta kurucusuydu. Ebu'l-Hasan el-Âmirî, Belhî'nin öğrencisiyse ve bu mantıktan hareketle ona "Nişaburlu Filozof"[77] lakabı takılıyorsa şunu kesinlikle teyit etmemiz doğru olur ki, Belhî'den sonra okulun liderliği Âmirî'ye geçmiştir. Bu ikinci filozofun -İbn Sînâ 21 yaşındayken- 381 h. de vefat ettiğini gözönünde alırsak, üçüncü olarak şunu teyit ederiz: Bu okulun liderliği Âmirî'den sonra İbn Sînâ'ya geçmiştir.

Şahıslar düzeyinde durum böyle. Genel doktrin açısından ise şunu söyleyebiliriz ki Fârâbî, İbn Sînâ, Ihvân-ı Safâ ve İsmâilîleri biraraya getiren aynı yönelişle karşı karşıyayız: Dinî felsefeye, felsefeyi dine sokmak. Hem de Feyz nazariyesini Harranlılara özgü bir biçimde yorumlama temeline dayanarak bunu yapmak...

İbn Sînâ'nın bu eğilimde lider olduğu meselesi açıklamaya ihtiyaç bırakmayan bir husustur. Belhî ve Âmirî'nin de aynı eğilime sahip olmalarına gelince, bu meseleyi izah edelim. Belhî'yi, bu mevzûda Ihvân-ı Safâ ile aynı kategoriye sokan Harîrî'nin dilinden şöyle diyor Ebû Hayyan Tevhîdî: "Belhî, felsefenin şeriata yoldaş ve azık, şeriatınsa felsefeye muvâfık olduğunu iddiâ eder; birinin ana diğerinin ise evlat olduğunu söyler, Zeydiyye mezhebini savunur, Horasan emirîne tâbi olurdu... Sözkonusu emire 'şeriatın yardımıyla

75 Ebû Hayyan Tevhîdî, el-İmtâ ve'l-Muânese, tahkik: Ahmet Emin, s. 38, c. 2, Mektebetü'l-Hayat, Beyrut, tarihsiz.

76 A. g. e., s. 62, dipnot no: 1, bkz., eserlerinin listesi İbnü'n-Nedim'in Fihrist'indedir.

77 Abdülhamid Gurab, a. g. e., s. 6.

felsefeyi yaymaya çalışmasını, İnsanları şefkat, teşvik ve yumuşak söz ile felsefeye çağırmasını' ifâde eden bir mektup yazmıştı."[78] o halde felsefenin dine, dinin felsefeye sokulması Horasan'da devlet siyasetinin ve resmi ideolojinin bir parçasıydı. Niçin? Şüphesiz bunun, o bölgede yaygın olan Şîa mezhebiyle alakası vardır.

Ebu'l-Hasan Âmirî ise bu eğilime sahip olduğunu açıkça söyleyerek şöyle diyor: "Haşevîlerden* bir grup, hikmet ilimlerine küfretti ve bunların dinî ilimlere zıt olduğunu; kim bunlara meyleder ve okumaya okutmaya kalkışırsa dünya ve ahiretini kaybedeceğini sandı. Oysa durum böyle değil! Bilâkis hikmetin asılları ve dalları, sarih akla uygun olup, sahih delille teyit edilmişlerdir, tıpkı dinî ilimler gibi... Malûmdur ki kesin kanıtın hak saydığı, aklın zorunlu kabul ettiği bir şey ile Hak dinin gerekleri arasında çekişme ve savaş olmaz!"[79]

Öte yandan, hala Âmirî'nin bir çok kitabını elyazma olarak arıyorsak da ona dair elimizde yeterli miktarda bulunan metinlerden[80] çıkardığımız kesin netice şu ki o da İbn Sînâ ve Fârabî gibi gök cisimlerinin (=gezegenler ve felekler) "Allah'ın mübdâları", daha doğrusu O'ndan sudur eden kadim varlıklar olduğuna inanıyordu.[81] Diğer varlıklar ise (=meteoroloji olayları, madenler, bitkiler, hayvanlar; ay feleği altındaki herşey) ilâhî emir ve buyrukla gök cisimleri tarafından yaratılmışlardır. Bir de saâdet konusunda Âmirî'nin İbn Sînâ ile uyuştuğunu ekleyelim buraya.[82]

---

78 el-İmtâ ve'l-Muânese, aynı veriler, s. 15, c.2

* Haşevîler : Lafızcılar şekilperestler manasında aşağılayıcı bir nisbet (çev.)

79 Âmirî, a. g. e., s. 86-87

80 A. g. e., s. 91. Öte yandan Miskeveyh el-Hikmetü'l-Hâlide adlı kitabında Âmirî'nin sözlerinden bazılarını nakletmiştir. Bu bölümlerden de anlaşılacağı üzere Âmirî ile İbn Sînâ'nın düşünceleri arasında büyük bir insicam vardır. Bkz., el-Hikmetü'l-Hâlide (Miskeveyhe ait) tahkik; Abdurrahman Bedevî, Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısrıyye, Kahire 1952, s. 347.

81 Burada şuna işaret etmek gerekir ki, Fârâbî ve İbni Sînâ'nın terminolojisinde ibda' yoktan var etmek anlamına gelmemektedir. Bilakis, İbni Sînâ bu noktada özellikle meşrıkîler gönderme yapıyor. Usûlücya'yı şerhederken şöyle diyor: "Mahiyet, mahiyet olması açısından ibda edilmemiştir. (=ibda' ürünü değildir.) Tersine varlığa yakınlığı açısından ibda' edilmiştir. Mahiyet kendisine mahiyetliği itibarıyla bakıldığı için İlkten gelen varlığın ve mahiyetin toplamı değildir. Bilakis varlık mahiyete sonradan eklenmiştir." Mahiyetin önceliğini vurgulayan bu ayırım şu anlama geliyor ki, mümkünlük mahiyetin gereklerindendir, varlığın bir bölümü değildir. İbn Sînâ da "el-Mümkin bi zâtihî" derken bunu kastetmektedir. Çünkü varlık sırf kendi başına değil, başkasıyla beraber olan mahiyet için vâciptir. İbn Sinâ şunları da ekliyor: "Mümkünlüğün, mahiyetin gereklerinden olduğuna; buna rağmen ibda'a girip girmediği hususuna gelince; bu mevzû el-Hikmetü'l-Meşrıkıyye'de etraflıca açıklanmıştır." Bkz., Aristo Inde'l-Arab, aynı veriler, s. 61.

82 Âmirî, a.g. e., s. 93.

Bütün bu veriler; daha önce de belirttiğimiz gibi Makdîsinin işaret ettiği, üzere Horasan'da Harranî eğilimli bir felsefî ekolün varlığını teyit ediyor. Bu sonuçlar Buhara kütüphanesinin ne kadar mühim bir yeri olduğunu gösteriyor. İbn Sînâ bu kütüphaneyi gözden geçirip "henüz hiç kimsenin adını bile duymadığı kitapların burada mevcut olduğunu" söylemiştir. (Metin 1-B)

Etkileri. İran Şîî düşüncesinde günümüze kadar devam eden Horasan meşrıkî ekolünün durumu kısaca böyledir. Bunun mukabilinde yer alan Bağdat ekolü ise esasen çoğu hıristiyan olan mantıkçılardan müteşekkildi. Öyle gözüküyor ki bu ekol, mantıkçı Ebû Bişr b. Mettâ diye bilinen ve 328 h. de ölen bir hristiyan tarafından kurulmuştur. İbn Ebî Usaybia'ya bakılırsa Fârâbî'den gelen bir rivayete göre İskenderiye ekolünün Antakya'dan Bağdat'a intikal etmesinde etkili olan büyük üstadlardan el-Mervezî'nin talebesiydi. Ebû Bişr b. Mettâ'dan sonra Bağdat ekolünün liderliği talebesi Yahyâ b. Adiyy'e, (v. 364h.) onun ardından da her ikisinin şakirdi olan mantıkçı Ebû Süleyman es-Sicistânî'ye geçmiştir. Bu adam İbn Sînâ'nın çağdaşı olup hicrî 400 senesinde ölmüştür.[83]

Bağdat ekolü öncelikle mantığa eğilmiş, Aristo'nun kitaplarını şerhetmiştir. Buranın mensûpları gerçekten meşşâî olup *sıkı* Aristocu idiler. Daha önce de gördüğümüz gibi İbn Sînâ onları eleştirmiştir. Şunu da belirtmek gerekir ki Bağdatlılar sadece mantıkta meşşâî olup metafizikte İskenderiye Ekolü'nün görüşlerine sahip çıkıyorlardı; feyz teorisini Plotinusçu bir yorumla benimsiyorlardı. Başka bir ifadeyle "batılı kalıbıyla" (=mağribî tarzda) Yeni Eflâtunculuğun Bağdat'taki resmî temsicileriydiler.

Bu ekolü, rakibi olan Horasan meşrıkî ekolünden ayıran en mühim husus, felsefe-din ilişkisine dair görüşleridir. Onlar, Horasan ekolünün yayıp savunduğu Meşrıkî-Harranî geleneğe tamamen aykırı bir fikre sahiptiler. Konumuzla ilgili özel bir anlam taşıyan bazı ayrıntıları sunalım:

Filozof Tevhîdî, İhvân-ı Safâ'nın birkaç risâlesini mantıkçı Ebû Süleyman'a takdim ettiğini, mantıkçının bunları iâde edip şöyle dediğini nakleder: "Yorulmuşlar... Becerememişler, fayda etmemiş... Olmayacak, güç yetmeyecek imkânsız bir şeyi hayal etmişler! Güyâ felsefeyi şeriatın içine zerketmeyi, şerîatı da felsefeye katmayı mümkün görmüşler. Bu olmayacak bir iştir."[84]

83 İbnü'l-Hammar Ebu'l-Hayr el-Hasen b. Sevar b. Baba b. Berham; İbn Zür'a Ebû Ali İsâ b. Ali bu cemaata mensûptu. Bunların hepsi de dördüncü Hicrî asrın ikinci yarısında yaşadılar, İbn Sînâ'nın çağdaşları idiler.

84 İmtâ ve'l-Muânese, aynı veriler, s. 6, c.2

Mantıkçı Ebû Süleyman kendi bakış açısını şerhederek şöyle diyor: "Şeriat, elçi vasıtasıyla Allah'tan gelmiştir. Elçi ise vahiy, yakarış, ayetlerin tanıklığı ve bazan akıl için zorunlu, bazan da caiz olacak tarzda mucize zuhûr etmesi yoluyla Allah ve kul arasında vâsıta oluyor; apaçık mükemmel bir rehberlik, sağlam bir temele dayalı genel maslahatlar için geliyor... Bu geliş esnasında izah edilemeyecek durumlar vardır... O'na davet eden ve O'nunla uyaranı kesinlikle kabul etmek gerekir." Böyle diyor ve inkârî bir şekilde soruyor: "Durum bu minvâl üzere olunca, İhvân-ı Safâ'ya, kendi başlarına 'felsefenin tüm hakikatlarını Şeriat Yolu'nda toplama' daveti için nasıl izin verilir?"[85]

— "Felsefe haktır, fakat şerîatla ilgisi yoktur. Şerîat da haktır, lâkin felsefeyi ilgilendirmez... Kim felsefe yapmak istiyorsa gözünü diyanet (=inanç, doğma)dan çevirsin. Kim dindarlığı seçerse boş yere felsefeye kafa yormasın; her ikisini ayrı yerlere, ayrı durumlara göre düşünsün; Şeriat Sahibi'nin (=Peygamberimizin) Allah Teâlâ'dan alıp izah ettiği tarzda Yaradan'a yaklaşmaya çalışsın, hikmet ile de Yaradan'ın şu evrendeki kudretini [ve alâmetlerini] ince ince düşünsün! Bu kainat ki tüm gözleri iri iri açtıran zînetleri barındırmakta, bütün akılları şaşkına çevirmektedir. Bunlardan biriyle diğerini yıkmasın..."[86]

Öte yandan filozof Tevhîdî'nin Sicistânî'ye ait görüşleri serdettiği yazısından şunu anlıyoruz ki onun başında bulunduğu ekol Feyz nazariyesini Plotinusçu bir tarzda yorumlamıştır. Taşanlar (=feyezan eden, sudûr edenler) üç idi; akıl, ruh ve tabiat... "Akıl Allah'ın halifesidir, hiçbir eksiklik, leke ve karışımın olmadığı saf feyzin karşılığıdır. Allah tarafından ona ruha sahip olma yetkisi verilmiştir. Aynı şekilde ruh da tabiata [=bedene] sahip olma yetkisiyle mücehhez kılınmıştır. Tabiat, Allah'ın bu evrendeki en son halifesidir. O bu oluş-bozuluş âleminde hareket, durgunluk, yenileniş, eskime, başlama ve bitiş gibi hâller içinde akıp gidiyor." Onun ruh evrenine yükselme hakkı ve izni yoktur. Çünkü ruh aleminde ne olmak ne de bozulmak vardır, ikisi de yoktur![87]

Bir de bu ekolün, İbn Sînâ'nın bakış açısı ve ekolüyle ruh ve akıl konusunda ihtilafa düştüğünü ekle buraya... Bu mesele, büyük üstadın "mantık Sahibi [=Aristo] ya ait doktrinin, kendilerine karışık geldiği" ifâdesiyle işaret ettiği meseledir. Hakikat şu ki ne İbn Sînâ ne de Bağdat ekolü, Aristo'nun doktrinini kabullenmişler, onun çizdiği sınırlarda kalmışlardır. İbn Sînâ nazariyesi ruh

---

85 A. g. e., s. 6-7, c. 2

86 A. g. e., s. 18-19, c.2

87 A. g. e., s. 113-116, c.3

konusunda Aristo'dan ne kadar uzaklaşıyorsa, Harrân felsefesinin düşünce tarzı ve Feyz metafiziğine o kadar yaklaşmaktadır. Bağdatlıların görüşleri ise Plotinus'a daha yakındır. Sicistânî'yi, evrensel ruh (=nefs-i küllî) hakkında şöyle düşünürken görüyoruz: "Cüz'î ruhlar (=Zeyd'in ruhu, Amr'ın ruhu, Halid'in ruhu) arasındaki fark, her birinin evrensel ruhtaki payı kadardır. Bu paylar, bir araya toplandıkları zaman birbirleriyle eşit olmadıkları (=tefâvüt ettikleri) görülür. Birbirleriyle eşit olmadıklarına göre onlardan biri diri ve bâkî ruh olur, diğeri ise ölü ve fânî ruh olur. Hayvan türlerinin ruhlarına gelince, onlar eksiktir, kamil değildir... Yüce güneşin nuru onları aydınlatmamıştır... Bu yüzden onların ruhları bedenlerine tâbidir, bedenlerinin bozuluşu ve butlanı üzere cereyân ederler."[88]

B- Felsefe ve İdeolojik Çatışma

Önceki sayfalarda sînevî meşrıkî Felsefede "meşrıkîliğin anlamı" üzerinde yoğunlaşmıştık. Artık terimler üzerinde münakaşa sınırını aşabilmemize yarayan sonuçlara ulaştık. İnanıyoruz ki bu sonuçlar sadece İbn Sînâ'ya ait bilgimizi düzeltme ve tamamlama açısından değil, İslâm'dan önce ve sonra Arap-İran mıntıkasında felsefî düşüncenin haritasına dair tasavvurumuz açısından da önemlidir.

Bu coğrafyada, özellikle İslâmî dönemde felsefî düşünce iki ekole bölünmüştür ki onların tarihî köklerini izâh etmiş, aralarındaki bazı ihtilafları göstermiştik. Her iki görüşü Yeni Eflâtunculukta birbirinden farklı iki eğilimin uzantıları olarak takdim edişimizdeki ısrar şu genel ve düz tasniften kaçınmak amacıylaydı: "İslâmda Felsefî Düşünce" tarihçilerinin çoğu, söz konusu genel görüşe sahip çıkarak bu düşünce içindeki ayrılığı, sanki bir yanda "Eflâtun Mezhebi"ne sarılanlar, öte yanda "Aristo Mezhebi"ne sarılanlar arasındaki kavga imiş gibi takdim ediyorlar. Yahut, bir yanda ondan, öteki tarafta bundan etkilenenler arasındaymış ihtilaf güyâ.

Hayır! çatışma (ya diyalog, ya rekabet, yahut sürtüşme) Doğu İslâm düşüncesindeki hâliyle, kesinlikle Pisagor-Eflâtun eğilimli görüş ile Aristocu görüş arasında cereyan etmiyor. Aristo her iki tarafta da var lâkin bir metafiziksel yöneliş olarak değil "epistemolojik malzeme" olarak mevcut. Bu malzeme, Yeni Eflâtunculuğun dışında değil içinde ya "meşrıkî" yahut "mağribî" bir tarzda yeniden işlevselleştiriliyor.

---

88 A. g. e., s. 122-123, c.2

İslâm felsefî düşüncesinde Aristo izaha ve teyîde ihtiyaç bırakmayacak şekilde vardır. Fakat dikkat edilmesi gereken husus; "meşşâî"diye çağrılan kanadın ona zıt olan diğer kanattan daha az Aristo'yu kullanmasıdır. Başka bir deyişle; meşrıkîler Aristo'yu mağribîlerden daha çok tüketmektedirler, hem de ikinciler Aristo'ya daha sık bağlıyken... İşte bu durum her iki grubun tarihî ve sosyal hedefiyle ilgilidir.

Mağribîler, "Yeni Eflâtunculuğun Mağribî Kalıbı" diye tabir ettiğimiz Plotinus-İskenderiye eksenli Süryânî geleneğine mensûpturlar. Bu gelenek, Yunan felsefesi (Eflâtun-Aristo) ile hristiyan inancı arasında bir nevî uzlaşma muvâfakat ve idare edişi kabul doğrultusunda Aristo ile Eflâtun arasını bulmayı hedeflemiştir. Fakat birini diğerine sokarak yapmamış işini! Hristiyan inancını incelemek (ona şekil vermek, onu geliştirmek ve yorumlamak) sadece Kiliseye ait bir iştir. Felsefe ise, bir çeşit kabul görmek için "Hristiyan"laşmalıdır. Daha doğrusu Kilise'nin görüşüyle uyumlu hâle getirilmelidir. Aksi taktirde sapkın ve putçu (=heretik, pagan) olarak telakkî edilecektir.

Yeni Eflâtunculuğun bu mağribî kalıbı İslâm toplumuna intikal edince taşıdığı hristiyanvârî etkiyi büyük oranda kaybetti, mensûplarının hristiyan veya hristiyan şakirdi olmasına rağmen... Anlaşılır bir durum bu. Onların, en azından dinî bağımsızlıklarını korumak için din ile felsefeyi birbirine sokmak yerine bu ikisini birbirinden ayırmak cihetine yönelmeleri de gayet doğal... Bu böyle. Öte yandan İslâm devletinin bayrağı altında yaşayan mezkur hristiyan düşünürler için felsefeyi hristiyan dinî düşüncesiyle irtibatlandırmak hiç bir şekilde mümkün değildi. Zira bunun anlamı, felsefe perdesi altında hristiyan inancını propaganda etmek demektir ki; kesinlikle kabul görmeyecek bir durumdur O hâlde bütün etkenler onları, dinî felsefeye katmaktan kaçınmaya, Theoloji (=ilahiyat) yerine mantık ve dille meşgul olmaya sevkediyordu. Bu yüzden "mağribîlerin ekolu" olan Bağdat ekolü, Aristo'yu en az kullanan, en az tüketendir. Hristiyânî-Plotinusçu mantığı kökleştirmek yönünde de olsa Eflâtun ile Aristo'yu uzlaştırmak, İslâm dinî ile Yunan felsefesini uzlaştırmaktan daha kolaydı ve bu işte mantık ve Aristo daha az kullanılıyordu.

Oysa Yeni Eflâtunculuğun meşrıkî kalıbına mensûp olup dini felsefeye, felsefeyi dine sokma hususunda Numenius'tan Harranlılara ve Fars "hakîmlerine" dek belirli bir gelenekten ilham alan "doğuluların" tavrı ve konumu sosyal, siyâsî ve kültürel açıdan deminkilerden tamamen farklıdır:

Onlar İslâma topluca giren ve kendileriyle beraber kültürel mirasını da getiren halklara mensûptular. Onların kültürü, meşrıkî kelimesine daha önce

verdiğimiz manaya tıpatıp uyacak tarza "doğulu"dur. *Din onlar nezdinde felsefe, felsefe de din idi. Fıtrat dinî olan (=felsefesiz din olan) İslâm'a girdikleri vakit bilinçli yada bilinçsiz kendi felsefe ve inançlarını İslâm'a giydirmeye çalışacaklar, başka bir ifadeyle İslâmı, (yeni) bir kültürel miras tarafından oluşturulan aklî sistem ve yapı ile "ikrar" edeceklerdi. Kuşkusuz bu yeni kültür, cahiliye dönemi Arap aklının yapısına şekil veren kültürel mirastan daha gelişmiş ve karmaşıktı.*

Öte yandan şuna da yeniden işaret etmek gerekir ki mezkur "doğulular" Yunan felsefesinin Arap dünyasına geçmesinde geniş katkısı olan, dolayısıyla dînî felsefelerini Yunan birikimiyle İslâm birikiminin buluşmasında köprü olarak kullanan Harranlı üstadların öğrencileriydiler. Onların felsefesi-daha önce izah ettiğimiz gibi- tevhid prensibi üzerine dayanmaktadır. Tevhîd, dînî bir prensiptir... İlmi ve felsefeyi, bu ilkeyi metafizik açıdan güçlendirmek için seferber ettikleri zaman felsefe onlar nezdinde dînî, din ise felsefî bir renk kazandı. Bu yüzden müslüman meşrıkîler için "felsefe" Harranlı üstadlarından aldıkları özel bir karaktere büründü. Evet, akîdenin aklîleştirilerek ilmî, felsefî ve mantıkî temellere dayandırılmasından bahsediyoruz. Kuşkusuz onları bu konuda heveslendiren faktör, İslâm toplumu tarafından hukuken tanınıp Sünnî düşünce tarafından "Suhuf-u İbrahim" kalıntısı kabul edilen (Şehristânî, Milel) Harran dinî felsefesi ile; his ve tahayyül yoluyla kendini ifâde eden Kur'an metafiziği arasında yakınlık belirtileri görmüş olmalarıdır. Fârâbî de bu yakınlığı derinden anlayıp şöyle ifade etmiştir:

"Din'de olanlar; felsefede olanların birer örneğidirler."

Meşrıkîlerin epistemolojik alanlarına şekil veren ve din ile felsefeyi birbirine mezcetmelerinde doğrudan etkisi bulunan bu unsurlarla beraber mutlaka hesaba katılması gereken ideolojik bir mücadeleyi de gözden kaçırmamalıyız. Bu mücadele sadece tamamlayıcı bir yan unsur değil, kesin yargıyı belirleyici temel bir etken olarak görülmelidir. *Çünkü felsefe İslâm toplumunda soyut bir düşünce lüksü değildi! -Ne zaman olmuş ki?- Bilâkis açık bir şekilde görüleceği üzere, ideolojik kavganın temel göstergelerindendi. Neredeyse bu toplumun içindeki tüm siyâsî etnik ve sosyal mücadeleleri doğrudan yansıtan en güçlü ve sarih göstergeydi diyebiliriz.*

Abbâsî döneminde felsefe ve bilimlerin tercümesi, toplumun yükselen güçlerinin yürüttüğü siyâsî, kültürel ve sosyal devrimin bir parçasıydı. Burjuvaya özgü liberal ve aristokratik eğilimlere sahip hakim güçlerin hareketiydi. Kuşkusuz onları felsefe ve ilimlere yönelten şey, toplumun daha rasyonel bir düzene ve yapıya muhtaç hâle gelmesiydi. Öyle bir dönem ki mezkur cemiyet yavaş yavaş feodal-aşiretvârî ilişkilerin egemenliğinden, metâ ekonomisinin

mecbur kıldığı ilişki türünün yaygınlaştığı bir döneme geçiş geçiyordu. Bu tür ilişkiler, rasyonalist ve özgürlükçü bir yapıya sahiptiler. Madem ki din tüm toplumu saran hatta sözkonusu değişim işlemini de şemsiyesi altına alan bir faktördü, o halde dine de akılcı bir gözle bakmak ihtiyacı doğacaktı. İşte Mu'tezile "Akıl, naklin vürûdundan öncedir", Fârâbî ise "Dinde bulunan şeyler, felsefede bulunanların numunesidirler" derken bunu ifade etmişlerdir.

Öte yandan meseleye "ideolojik kavga" çerçevesinde bakarsak o meşrıkîlerin, özellikle (Abbasî) halifelik devletinde Mütevekkil döneminde vukû bulan sünnî devrimden sonra ırk ve zümre açısından ezilmiş halkların evladı olduklarını hatırlamamız gerekir.

Bu yüzden onlar için felsefenin dine, dinin felsefeye sokulması, sünnî ambargoyu kırmak ve daha serbest bir rasyonalizmin kurulması için doğal şartları ve zemîni hazırlamak anlamına geliyordu. Böylece din, bir grubun diğerine karşı kullandığı inanç manzûmesi değil, tüm toplumun dini olacaktı. Ve devlet, herkesin devleti olacaktı. Dinin felsefeye, felsefenin dine sokulması işine bu zaviyeden bakmalı, hâdiseyi devletin yürüttüğü sünnî ambargoya karşı siyâsî, sosyal ve kültürel muhalefetin bir parçası olarak görmeliyiz.

Bütün faktörlerin meşrıkîleri sahip çıkmaya sevkettiği bu din-felsefe sentezi operasyonununda Aristo'ya müthiş bir şekilde ihtiyaç vardı ve gittikçe artıyordu bu ihtiyaç... Probleme ister devletin rasyonalist yapıya sahip bir toplum ve düşünce kurmaya muhtaç olduğu açısından, ister o dönemde tüm sosyal ilişkilere egemen olan metâ ekonomisine şekil veren zümrelerin hedef ve arzuları açısından; isterse ortamı etkileyen ideolojik savaş açısından bakalım neticede şunu göreceğiz; mantık ve ilmin fonksiyonelleştirilerek belli hedefler için kullanılması gittikçe şiddetlenen bir ihtiyaç haline geliyordu. O vakitler, mantık ve ilim Aristo eksenliydi. *Aristo sadece mantık ve ilmin değil, mantığı inşa edip ilmi de yönlendiren bir metafiziğin, İslâm dinî düşüncesi'nin sâbitleriyle çelişkili Yunan düşüncesinin temellerini gayet berrak ve güçlü bir ifadeyle yorumlayan gelişmiş bir metafiziğin sahibi olduğu için, yukarıda zikrolunan ihtiyaç aykırı bir ihtiyacı daha doğuruyordu! Aristo'dan kurtulma, hem de âcilen kurtulma ihtiyacı. Bu iş önce Aristo metafiziğini te'vil etmekle mümkün olabilirdi.* Bu metafiziğin mantık ve ilmi inşa eden temel kavramlarını, İslâm düşüncesi'ne taşıyacak; böylece İslâm düşüncesinin kendi bünyesinde "mantık" ve "ilim" kurabilmesine yolaçacak bir yorum gerekiyordu. Daha açıkçası; İslâm düşüncesinin, rasyonalizme kaynak olması gerekiyordu, onu ithal etmesi değil! İşte Kindi, Tabib Râzî, İhvân-ı Safâ ve tüm İsmâilîlerin felsefeleri aracılığıyla "meşrıkî" hareketin gerçekleştirmek istediği buydu. Bu çaba, Ebû Nasr Fârâbî ile zirveye çıkmaktadır.

İbn Sînâ'ya gelince durum farklı... O, Aristo'yu rasyonalistce kullanma ihtiyacından daha güçlü bir şekilde ondan kurtulma arzusu güdüyordu! Böylece İslâm felsefî düşüncesi'nin gelişiminde yeni bir dönemin; gerileme ve çöküş döneminin hakiki başlatıcısı oluyordu.

Bu sözlerimiz, meşrıkî felsefenin ideolojik muhtevasını açma çabamız esnasında iyice anlaşılacak, vuzûha kavuşacaktır.

6. Meşrıkî-İbn Sînâcı Felsefenin İdeolojik Muhtevası

Felsefe, bir anlayış ve bilinç biçimidir. Bunda kuşku yok... O da tüm toplumsal bilinç ve düşünüş nevileri gibi cemiyette yaygın olan hâdiseleri ve ilişkileri yansıtır şu yahut bu yolla, belirli sosyal arzu ve amaçları ifade etmeye yarar. Madem ki fikir zaman zaman kendisini doğuran sosyo-ekonomik realiteden nisbeten bağımsızlaşabiliyor, madem ki felsefe en ileri derecede soyut ve müstakil bir bilinç türü olabiliyor; o halde felsefî üretimin sosyal ve tarihî gerçekle ilişkisi, çoğu defa dolaylı, karmaşık ve girif bir ilişkidir. Öyle ki siyâsî bilinç, dinî bilinç, ve bilimsel bilinç gibi diğer bilinç türlerine aracılık eder bu ilişki.

Bundan dolayı muhtelif felsefelerin ideolojik muhtevası, nadir haller dışında kendini doğrudan sunmaz. Bu nadir haller; o felsefenin, kendini bir ideoloji olarak hissettiği durumlardır. Yani, filozofun açık bir bilinçle ideolojik tasarım ve yaldızlama işlemini hissedebildiği anlardır. Buna mukabil olan diğer hâller de iseki ideolojik eleştiri çağı olan yaşadığımız zamanda bile egemen hâllerdir bunlar-şunu görüyoruz: Felsefeler, birtakım soyutlama ve boyama operasyonları vasıtasıyla ideolojik muhtevayı gizlemeye çalışırlar. Bu işi ne kadar başarabiliyorsa, kendince "felsefe" olabilme şartlarını da o kadar yerine getirir fakat ideoloji olamazlar.

İbn Sînâ felsefesi, özü itibarıyla, ideolojik muhtevasını gizlemeyi başarmış felsefelerdendir. Sanki ideolojik mücadeleyle hiç alakası yokmuş gibi gözükür; bir ideoloji babası olarak değil, kendi felsefesine sarılarak toplumunda cereyan eden kavga ve kapışmalardan "uzak duran" bir filozof gibi algılanır. İşte bu yüzden çoklarının gözünde makamı büyük olur zaman ve mekân kayıtlarında âzâde biri gibi tahayyül edilir.

Oysa, filozof ya da her hangi bir düşünür zaman ve mekân zırhını delebilir mi?

Hayır! İdeoloji üretmeyen bir filozof en tehlikeli olandır. Zira o geçmiş bir ideolojiyi yeniden üretiyor, lâkin bir ideoloji olarak değil "kendini sunan bir felsefe" olarak; sosyal çatışmaların, ulusal arzuların ifâdesi olarak değil, evrene ve insana mücerret bir bakış olarak ortaya koyuyor bunu... Bir de bu ideolo-

jinin, sadece bilimsel bilinçten doğduğunu iddia eder! Bu tür bir felsefe en tehlikeli çeşide girmektedir. Zira tarihî rolünü oynayıp [bitirmiş] bir ideolojiyi yeniden ürettiği için fikrî işlevi ve önemi olmayan tasarı ve kavramları yeni bir çağa taşır. Neticede, bu çağın şartları ve mücadele karakteristiği neyi gerektiriyorsa o şeylerin toplanıp içine doldurulduğu bir zarf, o işlevi yüklenmeye hazır bir ideoloji haline gelir. Muayyen bir ideoloji, daha önce zuhûr ettiği toplumda yeniden üretilirse bu türden bir felsefe de, eski bir ideolojik çatışmayı bu çağa taşımış demektir. Daha doğrusu; varoluş sebeblerini kaybetmiş, bünyesinde barındırdığı "ilerleme ve gelişim âmilleri"nden mahrum olmuş bir ideoloji canlandırılır ki gerileme ve donukluğa yolaçan bir faktördür o artık...[89]

İbn Sînâ'ya ait meşrıkî felsefe bu neviden olduğuna göre haydi mevhum bir altın tarihin değil, somut ve reel tarihin gösterdiği hakiki yüzünü aydınlatalım bu düşüncenin. Muhakkak ki bu işimiz sözkonusu felsefenin, bir dizi ideolojik çarpıtma ve yaldızlama operasyonuyla gizlemeye çalıştığı hakiki içeriğini keşfetme yolunda atılması gereken zarurî bir adımdır.

* * *

Bu çağın başlarında maşhur Alman oryantalisti T.G.De Boer, İbn Sînâ hakkında şöyle diyordu: "Şüphesiz İslâm felsefesi tarihçilerinin düştüğü en büyük hata; İbn Sînâ'nın, Aristo doktrinini yerleştirme hususunda Fârâbî'den daha usta olduğuna inanmalarıdır."[90] Bir kaç sene önce bir Arap araştırmacı bu görüşe itiraz ederek şöyle dedi: "Kuşkusuz De Boer'un savunduğu bu görüşe sarılırsak, İbn Sînâ'nın madde ve maddî evrene bakışını anlamak bir hayli zor gelecektir bize... İbn Sînâ'nın bu mevzûya dair görüşü, genel olarak materyalist heretik düşüncenin gelişimi yolunda atılmış dev bir adım niteliğindedir." Bu araştırmacı daha da ileri giderek, İbn Sînâ'nın maddecilikte Aristo'yu da "aştığını" söylüyor; "Çünkü İbn Sînâ, materyalizmi antidiyalektik karakterinden kurtardı" Eh, dolayısıyla biz; "Madde-Form, Tanrı-Evren düalizmini aşmada büyük bir devrimle yüzyüzeyiz."[91]

89 Fârâbî hakkındaki araştırmamıza bkz. 1 no. lu dipnot.

90 Bkz., De Boer, Tarihü'l-Felesefeti fi'l-İslam, terceme ve dipnot: Muhammed Abdü'l-Hâdî Ebû Rîde. Lecnetü't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, Kahire 1957, s. 247.

91 Dr. Tayyib Tîzinî, Meşrûu Rü'ye Cedîde li'l-Fikri'l-Arabîi fi'l-Asri'l-Vasît, Dârü Dimaşk 1971, s. 303 v.d.; Dr. Tîzinî elde ettiği sonuçları İbn Sînâ'nın Aristo'ya ait bir şerhindeki bazı bölümlerden çıkarmıştır. (İbn Sînâ'nın Aristo'ya ait Metafizik "Mabade't-Tabîa" kitabının "L" harfinin bulunduğu bölüme düştüğü şerh) Bedevi, Aristo İnde'l-Arab, aynı

Oysa biz İbn Sînâ'nın ne eserlerinde ne de genel düşünce seyrinde bu itirazı güçlendirecek birşey bulamıyoruz. De Boer doğru söylüyordu: İbn Sînâ Aristo'ya Fârâbî'den daha yakın değildi, hatta şunu ileri sürebiliriz ki o meşşâî karakterli kitaplarında dahi Aristocu olmamıştır. İbn Sînâ Aristo'nun kitaplarını şerh etmeyi reddetmiş, bilâkis kendi nezdinde doğru olanları (daha doğrusu eğilimlerine uygun olanları) toplayan bir kitap yazmayı tercih etmiştir. Herhangi bir tanım getirmeden öncekilere ait felsefî bilgilerden kendince doğru olanları topluyor, bizzat itiraf ettiği gibi, çoğunlukla yüzeysel bir biçimde "bu ilimdeki ortaklarını" güyâ koruyordu. Şifâ kitabına araştırıcı bir gözle baktığımız zaman kesinlikle şunu görmekteyiz: Mantık bölümü tamamıyla Aristocu olmasına rağmen-başka türlü olması mümkün müydü ki?- açıkça Stoacı yönleri de ihtiva etmektedir. Matematik bölümlerine gelince bunlar kesinlikle Aristo kökenli değildir. Tümüyle Aristo kökenli olan tabiat bilimlerine gelince İbn Sînâ bunların hepsini kendi teolojisine hizmet edecek şekilde serdetmiştir. Zira çoğu yerlerde açıkça ona muhalefet eder, özellikle ruhun tabiatına bedenle ilişkisine ve ölümden sonraki haline dair açıklamalarında özel itirazlarını hiç gizlemez... Daha sonra meşşâîlikten tamamen sapmış teolojisini görüyoruz. Sadece yüzeysel olarak değil Aristo'nun, tüm felsefesini üzerine inşa ettiği temel metafizik kavramlara verdiği anlamdan bile sapıyor İbn Sînâ. Dolayısıyla Aristo'yu, madde-form beraberliği (birinin diğerinden ayrılmazlığı) hususunda son derece ısrarlı görürken İbn Sînâ'yı; maddenin formunun maddeden daha önce olduğunu savunur hâlde buluyoruz. Ve bu form köken itibariyle maddeden ayrı olur. Hatta, maddî formun bizzat kendisi somut (=cismî) maddenin varlığından önce gelir, somut madde ise ancak "formları veren" tarafından varlık sahnesine çıkartılabilirse varolur... İbn Sînâ nezdinde mahiyet vucûddan önce gelir, bilindiği üzre. Bu durumda o, madde-form düalizmini aşmak şöyle dursun, son derece keskin bir ruhçu eğilimi egemen kılmak yönünde tercihini yapar. Büyük üstadın madde-form kavramına yüklediği vazife, Aristonun maddeciliği ile tamamen çelişmektedir. Aristo bu kavramı, ebedî ve kendi başına bağımsız olan evrendeki değişimi tefsir etmek için kullanırken, büyük üstad bu kavrama öyle bir anlam yükler ki din kökenli yaratılış düşüncesiyle en az çelişir hâle gelir bu kavram: Ona göre "varlık" maddenin formla birleşmesi, "bozulma" ise bunların birbirinden ayrılmasıdır. Fakat formun etkin akılda daha önce varolduğu düşüncesinden yola çıkınca şu neticeye varır: Etkin akıl formu hediye ettiği zaman varlık (=yaratılma) ortaya çıkar, etkin akıl formu

veriler. Oysa İbn Sînâ Aristo'nn düşüncesini şerhederken henüz "zorunlu sudûr" anlamına gelen feyz düşüncesini terketmemişti; bu düşüncesinin içindeydi. Buna göre alemin feyz yoluyla Allah'tan türemesi kaçınılmazdır. Bu sudûr, ışığın güneşten çıkması mesâbesinde kaldıkça kesinlikle iradeye mahal yoktur. O halde Dr. Tîzinî'nin sonuçlarının hiçbir geçerliliği kalmıyor

geri çektiği zaman fesad (=bozulma, yokolma) meydana gelir... Somut varlık potansiyel (=bilkuvve) varlıktan daha üstün olduğuna göre semâvî âlem gerçekten varolan âlemdir, çünkü o üstündür. Semâvî âlemin gerçekten ebedî olarak varolması, onun kadimliği anlamına gelir. Oysa ay feleği altındaki âlem böyle değildir. Bu ikinci âlem, potansiyellik (=dolayısıyla şer) âlemidir. Demin bahsettiğimiz kavramlarda Aristo'dan saptığı gibi sebeplilik meselesinde de kendine özgü bir görüşe sarılır: İbn Sînâ'ya göre etken sebep, formdan önemlidir. Gaye sebep, maddî sebepten önemlidir. Hatta o sebeplerin de sebebidir. Oysa Aristo, bilindiği gibi tüm sebepleri madde ve forma indirgemiştir. İkisi arasında fark apaçık: Madde ve forma öncelik vermek kâinattaki olayların maddî ve mekanik tefsiri anlamına geliyor. Oysa gaye sebebini sebeplerin sebebi görmek yaradanı kabul etmek anlamına gelir.[92] Tüm bu izahattan sonra hâlâ İbn Sînâ'nın, Aristo materyalizmini, anti-diyalektik karakterinden kurtardığı iddia edebilir mi?

Hayır! İbn Sînâ Aristo materyalizmine nihâî bir karakter vermiş, onu Eflâtunculuğa döndürmüştür. Bu iş Şifâ'da ve meşrıkî karakterli risalelerinde açıkca görülüyor. Büyük üstad, Aristo'ya yanlışlıkla nispet edilen "Esûlucya"yı açımlamaya teşebbüs edince Aristo'dan öylesine uzaklaşmıştır ki Plotin bile Dokuzluklar kitabında o denli uzak olamamıştır; hani şu Esûlucya kitabının ana başlıklarının iktibas edildiği Dokuzluklar kitabı... Bütün bunlar, İslâm felsefecilerinin, "Esûlucya kitabına kurban düştükleri için Aristo'dan saptıkları" iddiasının yanlış olduğunu gösteriyor.[93]

İbn Sînâ Aristo'yu aşmamış hatta Fârâbî kadar bile Aristocu olmamıştı. O meşrıkî hikmetini savunurken Aristo öncesi filozoflara, "Eflâtun-i İlâhi"denen Platon'a ve Hakîm Pisagor'a dayanmış, Harran dinî felsefesinin kullandığı bir takım sırrî (=okkultist) ilimlerden faydalanmıştır. *Bu yüzden İbn Sînâ felsefesi rasyonel değil, ruhçu bir eğilimde seyretmiş, sadece Aristo'nun materyalizminden değil Kur'an'ın getirdiği "dinî gerçekçilik"ten de iyice uzaklaşmıştır.* Kelâm bilginleri girdikleri tartışmalarla söz konusu dinî gerçekçiliği savunmuşlar ve onu, İbn Sînâ'nın meşrıkî felsefesinden daha rasyonel hâle getirmişlerdir. Burada açıkça bilinmeli ki biz İbn Sînâ'nın ruhçuluğuna kızmıyoruz, burada kızmanın bir manası olur mu? Fakat onun fikrî üretimini tarihî bir süzgeçten geçirmek istiyoruz. Daha sonraki çağlarda Arap düşüncesine nasıl tesir ettiği sorusuna cevap arıyoruz.

Genel görüşlerine, hayatındaki önemli olaylara ve tasnif ettiği kitaplara bakıldığında beliren bu dualizm göz önüne alınırsa üstad İbn Sînâ'nın en alt

92 Bkz., İbrahim Medkur, al-Shifâ, (İntroduction) le Caire, O.G.L.G 1960

93 Bkz., Fârâbî hakkındaki incelememiz.

düzeyde dahi bir ideolojik bilinç taşımayan "filozof" tipinin uhteşem bir numûnesi olduğu ortaya çıkacaktır! İbn Sînâ kalbinin derinliklerinde ruhânîlik taşıyan yahut davranışlarıyla sûfîce hayat süren biri değildi. Buna rağmen başkalarının ruhçuluğunu felsefe ve bilime kaynak kılmaya adamıştı kendini. Böylece İslâm'ın eski uygarlık ve kültürlerden varis aldığı irrasyonel yönlerine rasyonel bir geçerlik kazandırıyordu. Araştırmacıların oy birliğiyle "meşrıki felsefeyi en iyi ifade ettiği kitap" olarak tanımlanan el-İşârât ve't-Tenbîhât adlı eserine dikkatli bir bakış, okuyucuyu bu felsefe hakkında doyurucu bilgi sahibi yapmaya yetecektir. İbn Sînâ kendi felsefesini "içinde karmaşa olmayan hakikat", "nezdindeki hakikatın özü" diye vasıflıyor.

Daha önce el-İşârât ve't-Tenbîhât kitabının şarihi olan Tûsî'nin mülâhazalarına değinmiştik. Şöyle diyordu Tûsî: "Büyük üstad burada meseleleri sıralarken (doğru olana) muhalefet etmiş bir ilmi diğeriyle (tabiat ilmi - ilâhiyât ilmi) karıştırmıştır. Onun tercih ettiği bağlamın gerektirdiği şey, bu değildir." Onun bağlamı; yazdığı kitabın mantık, tabiat ve ilâhiyât adlı ilk üç bölümünün, dördüncü ve son bölümü (daha doğrusu tasavvuf bölümünü) te'sis edecek bir tarzda ortaya koymasıydı. Mantık, tabiat ve ilâhiyât; tasavvufa zemin hazırlayacak ona kaynaklık edecekti. O böyle derken rasyonel olanın irrasyoneli yorumlaması gerektiğini kastetmiştir. Tüm bunları, ona kıyarak ve bühtan ederek değil bizzat onun sözlerine dayanarak dile getiriyoruz.

Aynı kitapta şunları söylüyor: "Kimbilir belki de ârifler hakkında sıradışı olaylar duyacaksın, yalanlanmaya müsait olan... Meselâ bir ârifin halk için yağmur duasına çıktığında yağmurun yağdığını , milletten hastalığın kalkmasını istediği vakit hastalığın kalktığını veya beddua edince insanların yere battığını, zelzele felaketiyle karşılaştığını, yani helâk olduklarını duyacaksın. Bir ârif, insanlar için dua edecek; veba'sel, tufan gibi ölümler onlara uğramayacak. Yahut bazı âriflerin vahşi hayvanları korkuttuğunu, dize getirdiğni veya kuşların onlardan ürkmediğini duyacaksın. Buna benzer 'apaçık imkânsız' kabilinden itiraz edilen olaylara gelince dur, acele karar verme! Zira bu ve benzer olayların, tabiatın derinliklerinde gizli sebepleri vardır. Belki ben sana bunları anlatabilirim." Büyük üstadın sözkonusu irrasyonel olayları tefsir eden doğal sebepleri ise şöyledir: "Tabiat âlemindeki garip işler üç temel sebepten ötürü meydana gelir: *Birincisi* demin zikrettiğimiz ruhî şeylerdir. (=Bazı beşerîruhların tabiata ve kendi gibi olan diğer ruhlara etki etmesi) *İkincisi*, maddelerin temel özellikleridir. Mıknatısın kendine özgü bir güçle demiri çekmesi gibi (=doğal sebepler) *Üçüncüsü* semavi güçlerdir. Bu güçlerle; belki vaz'î heyetleri olan yer cisimlerinin mizacları arasında; belki de felekî hâlleri

olan yer ruhlarının güçleri arasında etkileme yahut etkilenme bakımından bir münâsebet vardır ve bu münâsebet gerçekten garip şeylerin meydana gelmesine yolaçar. (=daha önce açıkladığımız gibi tanrı olmaları itibarıyla göksel cisimlerin etkileri söz konusudur burada.) Sihir ilk kısma girer. Mucize, keramet ve sihir gibi gözüküp sihir olmayan hâller ikinci kısma girer. Tılsımlar ise üçüncü kısma dahil olur."

İbn Sînâ, işaret ve tenbihlerini bitirirken nasihat ve tavsiyelerini de ekliyor:

"Sakın ha! Genel halktan seni ayıran ve akıllı gösteren husus, herşeyi inkâr etmeye kalkışın olmasın! Çaylaklık, acemiliktir bu. Bil ki tabiatta enteresan şeyler vardır. Etkin yüksek güçler ile edilgen alçak güçlerin ilginç hâdiseler üzerinde toplanıp ittifak etmeleri mümkündür."

Bir de şunu tavsiye ediyor: "Kardeş! Ben bu işaretler içinde sana hakkın özünü sundum. En hoş kelimeler arasında, en ağıza lâyık hikmetleri lokma lokma yedirdim. Sen bunları câhillerden, pespaye kişilerden, yakıcı keskin zekâdan nasibini almamış olanlardan koruyasın! Onlar ya akılsızlarla bir araya gelir yahut o filozofların inançsız ve barbarlarından olurlar..."

Buradaki nasihat ve tavsiye birbirlerini tamamlıyor. Her ikisinde de suçlanan tektir, mantık hatta akıl diyebiliriz. Bilimin ve felsefenin nasıl kullanıldığına, bizzat bilim ve felsefeyi tahrip etmek için ne hallere düşürüldüğüne bir bakılsın! İbn Sînâcı aklın yürüttüğü kişisel yok etme ameliyesi sadece bilimsel ve felsefî bilinçlerin yoksunluğu neticesinde değil, bilâkis ideolojik bilincin de yokluğu sebebiyle meydana gelmiştir. –Belki de esas sebep budur–

* * *

İşte İbn Sînâ felsefesinin diğer yüzü... En azından düşünce tarihimizin sayfalarında göze çarpan hakiki yüz budur diyebiliriz. İbn Sînâ kasıtlı yahut kasıtsız, İslâm düşüncesinde hurafeye eğilimli karanlık gaybî fikrin en büyük öğreticisi olmuştur. O, astroloji, sihir, tılsım, nuska ve ölülerle temasa geçmek gibi irrasyonalizmin tüm çeşitlerini ilim haline getirdi. Bu sözde ilimler, onun yalancı Aristo boyasıyla bilimsel felsefî doğal yerini bulacaktır. Bundan daha tehlikelisi, Arap düşüncesini Ortaçağ boyunca bu karanlık yöne çevirmesi, daha etkilisi ise akıl dışı bilimleri Kur'an ayetlerini te'vil ederken kullanmasıdır. Tabiat ötesi hâllerden bahseden ayetleri öyle karanlık bir ruhânîyetçi anlayışla yorumladı ki Arapların İslâm öncesi dönemde sahip oldukları "ahmak gerçekçilik"ten daha geri bir duruma düştü. İbn Sînâ burada bir tabip olarak büyüklüğüne ve mantıktaki onca eserine rağmen Câhız'ın ve onun Mutezilî meslektaşlarının

alay ettiği, hatta pekçok Eş'arî'nin rahatsız olduğu "bir garip aklîliği" savunuyor gözükmektedir. *Dolayısıyla şunu kesinlikle söyleyebiliriz ki felsefeye ve İslâm akılcılığına indirilen gerçek darbe; Tehâfüt'ül-Felâsife kitabını yazdığı için Gazâlî'den gelmemiş, İslâm'ın en büyük filozofu sayılan büyük üstad İbn Sînâ'dan gelmiştir.* Bu darbeyi, küçük risaleleri ve meşrıki felsefeyi oldukça geniş bir alana yayan pek çok makalesi aracılığıyla indirmiştir İslâm düşüncesine. O büyük felsefe ansiklopedisi olan Şifâ kitabına gelince sandıkları dolduran ve seçkinler seçkini kişiler nezdinde saklanan bir yığın haline gelmiştir. Ayrıca şunu da eklemeliyiz; Şifâ'nın rasyonelliği, İbn Sînâ düşüncesinin hakiki meşrıkî cephesini inşa etmek için kullanılmıştır.

Öyleyse büyük üstadın felsefesine ait ideolojik muhtevayı ortaya koyduğumuz zaman araştırmanın, materyalizm yahut idealizm yönüne değil, söz konusu meşrıkî yöne eğilmesi gerekmektedir. İslâm filozoflarının felsefî üretimlerinin hatta rönesanstan önceki tüm filozofların fikirlerinin materyalist ve idealist diye tasnif edilmesi birçok hatayı ve haddi aşmayı beraberinde getiren yanlış bir yoldur. Zira modern bilimsel uyanış öncesi filozofları ilgilendiren şey; din ile akıl arasını ayıran materyalist bir tasavvur inşa etmek değildir. Bilâkis onları ilgilendiren, teolojiyi akla uygun hâle getirmek, din ve din kaynaklı bilgiyi yaşadıkları çağın bilimlerine oturtmaktır. Evet şu ya bu filozofun evren için materyalist bir tasarım kurgulamaya yakın fikirlere sahip olduğunu görebiliriz, lâkin filozofun şunu yahut bunu söylemesi önemli değildir. Mühim olan bu sözlerini hangi genel düşünce sistemine oturttuğu ve onları ne için dile getirdiğidir. İbn Sînâ hakikaten de evrenin kıdemine (ezeli olduğuna) hükmetmişti... Oysa biz şöyle sormalıydık kendimize: Bu düşünceyi hangi sınırlar içinde dile getiriyor ve hangi amacı güdüyor? İbn Sînâ için evrenin kadim oluşu, maddenin kadimliğini gerektirmemektedir. Bilâkis Vâcib'ül-vucûd'dan türeyen feyzin ezeliliğini gerektirmektedir. Dolayısıyla "yer âlemi"ndeki işleri çekip çevirmede Allah'ın vekili olan ilâhî göksel akılların kıdemi zorunlu olur. O hâlde burada evrenin kadimliği düşüncesi tek bir amaca matuftur: Zâtı ve nitelikleri itibarıyla Allah'ın değişkenlikten uzak tutulması,tenzih edilmesi. Kelâmcılar gibi Tanrının evrende olan herşeyle doğrudan ilgilendiğini, daha doğrusu tikelleri bildiğini iddia edersek mantıki olarak değişkenlik problemi sahaya çıkar. Öyleyse mesele, materyalist hatta diyalektik bir bakış açısıyla ortaya konmamış, daha üstün bir idealizm ve ruhçuluk çeşidini öğretme arzusuyla şekillenen mantıkî kaygılarla ortaya atılmıştır.

İbn Sînâ'yı bu ruhçu ve irrasyonel yöne götüren objektif ve öznel etkenler nelerdir? O, ünü dünyayı tutan bir tabip, uzman bir deneyci, geniş bilgisi olan bir mantıkçıyken onu böyle davranmaya sevkeden âmiller nelerdir?

Şüphesiz ruhçuluk (=er-Rûhânîyet) o çağda yaygın kültürel olgulardan biriydi. Üzerinde tartışma edilemeyecek gerçek şu ki irrasyonalizmin bir çok yönü tüm antik aklın; Yunan, Arap ve İslâm aklının bünyelerinde doğal yerini bulmuştur... Fakat insanın belirli bir kültür sahasında yaşamasıyla, bu sahanın bazı unsurlarını şu veya bu yöne kanalize etmek amacıyla sistematize etmeye ve öğreticiliğine soyunmaya kendini adaması arasında elbet fark vardır. İhvân-ı Safâ, İbn Sînâ'dan daha çok ruhçu ve irrasyonalist bir öğretiyi yerleştirmeye çalışmıştır. Ama onların ideolojik hedefleri gayet açıktı; peki İbn Sînâ bu sahada hangi hedefleri gözetiyordu?

Elimizdeki çalışmanın bu son kısmında üzerinde yoğunlaşacağımız esas nokta budur: Evet, İbn Sînâ'ya özgü meşrıkî felsefenin ideolojik içeriğini keşfedebilmek; ancak bununla o felsefeyi anlamak mümkündür... *Meşrıkî düşüncenin gizlemek istediği şeyleri konuşturmak için belgeleri dile getirmeye, söyletmeye koyulalım... İbn Sînâ'nın en cüretkâr ve asi talebesinin; Şihâbüddin Sühreverdî el-Maktûl'ün tanıklığıyla başlayalım işe...*

* * *

Şihâbüddin Sühreverdî (545 h.-586 h.?) meşrıkî felsefe teriminin şerefini İbn Sînâ'ya atfetmiyor. Sühreverdî'ye göre büyük üstad meşşâî geleneği çerçevesine sıkışıp kalmıştır. Onun meşrıkîlere nisbet ettiği tomarlar dolusu kağıt, meşşâîlerin kuralları ve genel hikmetle dolu bulunmuştur! Sadece bazı ibareleri değiştirmiş yahut diğer kitaplarının kayda değer bir tarzda ayrımını yapamadığı bazı hususlarda ufak tefek tasarruflarda bulunmuştur. Bütün bu operasyonlar "Husrâvâniyye" (eski İran filozofları) nezdinde izah edilmiş ve kesinleşmiş olan meşrıkî hakikati ortaya koymaya yaramaz. Onların yerleştirdikleri meşrıkî asıl; yüce kitabın tâ kendisidir, öz be öz hikmet odur.[94]

Sühreverdî'ye göre meşrıkî hikmetin kesinlikle işrakî yani sezgisel ve "huzûrî" olması gerekir, araştırma ve kanıta dayalı olmamalıdır. Bu hikmet, "Hint, İran, Babil, Mısır bilgelerinin ve Eflâtun'a kadar tüm Eski Yunan düşünürlerinin üzerinde durdukları, kendi hikmetlerini üstüne bina ettikleri eski felsefedir, (el-Hikmet-ül-Atîka) ezeli mayadır bu." Sühreverdî'nin de dile getirdiği gibi Hallac'a, Bistamî'ye, Tüsterî'ye onlardan da kendisine intikal etmiştir bu maya. Şihâbeddin Sühreverdî yolu özetliyor ve şöyle diyor: *"Hikmet ehlinin imamı, reisimiz Eflâtun'dur. İşrakîlerin reisi Eflâtun, meşşaîlerin reisi ise Aristo'dur."*

94 Bkz., Şihâbüddin Sührevirdî, el-Meşâri' ve'l-Mutârahât, s. 195, İstanbul 1945.

Eflâtun'un, Sühreverdî'ye ait işrakî hikmet ile İbn Sînâ'ya ait meşrıkî hikmetin temel kaynaklarından biri olduğu hususu, Şihâbüddin tarafından itiraf edilmekte, İbn Sînâ felsefesinde de apaçık gözümüze çarpmaktadır. Ama işrakî hikmetin metodu ve kaynağı itibarıyla İbn Sînâ'ya özgü meşrıkî felsefeden tamamen ayrı bir şey olduğu hususuna gelince burada Şihâbüddin'le görüş birliği içinde değiliz.[95] Bu ikincisinin, aynı başlığı taşıyan bir kitapta ele aldığı işrakî hikmet, genel yapısı itibarıyla Fârâbî-Sînevî sistemden apayrı olmayan bir felsefî çatıya oturtulmuştur: Bu yapının iskeleti ve temeli Feyz metafiziği, amacı ise daha önce açımladığımız gibi İbn Sînâ'nın anlamlandırdığı "mutluluktur." Belki de feyz sisteminin Fârâbî-Sînevî eksenli kalıba dökülüşüyle Sühreverdî tarzında kalıba dökülüşü arasındaki ihtilaf Şeyh'ül-İşrak'ın (Sühreverdî'nin) nurânî adlar üreterek terimleri belirlemesiyle sınırlı kalır. Aynı şekilde İbn Sînâ kaynaklı Vâcib'ül-vücûd terimi yerine Sühreverdi Nûr'ül-envâr (=Nurların nuru) terimini, on semâvî akıl yerine "her şeye galip olan nurlar" tabirini ortaya koyar. "Ay feleği altındaki evren" tabiri ise "karanlıklar evreni" yahut berzahlar âlemi olarak yerini bulur Sühreverdî felsefesinde. O halde Sühreverdî'nin, İbn Sînâ'nın değil sadece kendisinin vardığını iddia ettiği meşrıkî asıl İran kaynaklı iki meşhur terimden başka bir şey değildir: Nur ve zulmet (ışık ve karanlık)

Şu kadar var ki, Sühreverdî'nin, dikkat çektiği meşrıkî aklın özel bir önemi vardır. Sadece bilgi açısından değil, Sühreverdî ve diğerlerini harekete geçiren, öyle ya böyle Sînevî meşrıkî felsefe projesinin arkasında yer alan ulusal bir ideoloji olmak bakımından önem taşır. Şeyh'ül-işrak, kendi doktrini ile İranlıların peygamberi olan Zerdüşt'e varıyor doğrudan ve şöyle diyor: "İranlılar arasında hak ve hakikatle yolunu bulan ve böylece adaletli olan bir grup vardı; onlar Mecûsilere benzemeyen, faziletli hikmet sahibi kişilerdi. Biz daha önce benzeri yazılmamış olan Hikmet'ül-işrak adlı kitapta onların yüce ve nurânî hikmetlerini belirttik. Eflâtun ve ondan sonra gelenler dahi bu hikmetin tadına varmışlar, buna tanıklık etmişlerdir."

İşrak bayrağını o günden alıp bu güne getiren Sühreverdî'nin takipçileri nezdinde bu ulusal faktör, son derece önem kazanmıştır. Sühreverdî'nin talebesi ve kitaplarının şarihi olan Şemsüddin Şehruzûrî şöyle der: "Denilir ki Aristo'nun telif ettiği ve süslediği mantık ve hikmetin aslı; (İskender İran ülkesine hakim olduğu zaman) bu toprakların gizli kaynaklarından alınmıştır. Aristo mantık ve hikmeti ancak eski İranlıların kitapları ve yardımı vasıtasıyla

95 Nallino'nun daha önce andığımız araştırması.

elde edebildi. Yüce hislerden ve doğru hikmetten bir parça nasibi olan kişi, İran hikmetinin kadr u kıymeti hususunda zerrece şüphe etmez."[96]

Şehruzûrî'nin dile getirdiği bu şey sadece bir iddiadan ibarettir, lâkin konumuz itibarıyla son derece mühimdir. Çünkü bu sözler araştırmamızın başında sunduğumuz metinlerdeki bazı bölümlerde İbn Sînâ'dan sâdır olan benzeri kelimelere götürüyor bizi! Daha önce büyük üstaddan şunları dinlemiştik: "Mantığın meşrıkîler nezdinde başka bir isim altında var olması ihtimali akıldan uzak değildir." (Metinler 3-C. 2)

Sühreverdî'ye özgü İşrak hikmeti epistemolojik açıdan İbn Sînâ'nın meşrıkî hikmetini aşamaz. O, bir takım nurânî terimlerle yazılmış bir kopyadan ibarettir: İbn Sînâ felsefesinin bir nüshasıdır. Bununla beraber İbn Sînâ'nın ideolojik yorumunu da gösterir. Sînevî meşrıkî felsefe hezimete uğramış ulusal bir bilincin, ters yüz edilmiş ideolojik bir şuurun ifadesidir.

Bu iddiamızı açıklayalım.

Daha önceki sayfalarda bazı yönlerine dikkat çektiğimiz Horasan ekolüyle Irak ekolü arasında İbn Sînâ döneminde alevlenen kavga; İranlıların batılı komşularıyla giriştiği tarihî kavgaların halkalarından biri idi: Önce Romalılar sonra da Araplarla giriştiği tarihi mücadeleden sözediyoruz.

İranlılarla Romalılar arasında uzayıp giden kanlı bıçaklı mücadeleyi bir kenara bırakalım. Daha sonra İbn Sînâ döneminde uyanacak ve bazı etkileri gün yüzüne çıkacak olan kültürel çalkantılar dışında bu dönemle ilgili söz konusu edeceğimiz hiç bir şey yoktur. Şimdi İranlılarla Araplar arasındaki mücadelenin gün yüzüne çıkan yönlerine bakalım.

Hepimiz biliyoruz ki İslâm davetinin yüklenicisi durumunda olan Araplar İranlıları askeri yönden yenilgiye uğrattılar fakat kültürel ve uygarlık açısından onları yenilgiye uğratamadılar. Müslüman olduktan ve "müslümanlıkları güzel göründükten" sonra bile onlar arasında kavmiyetçi ses hep diri kaldı. Ali ve Muâviye'den Abbâsî devletinin asıl kurucusu olan Ebû Müslim Horasânî ayaklanmasına kadar tüm Arap doğusunun şahit olduğu kavgalar ve isyanlar vasıtasıyla bu durum kendini hep açığa vurmuştur. Hatta Karmatîlerin isyanına, Büveyhîlerin Bağdat muhasarasına kadar süregelen tüm olaylarda söz konusu ulusçu haykırışı hissederiz. Toplumsal ve siyâsî alanda durum böyle. İdeoloji ve uygarlık alanına gelince birçok vechesiyle bu kavgaya şahit oluy-

96 Muhammed Ali Ebû Reyyan, Usûlü'l-Felsefeti'l-İşrakıyye Inde Şihâbiddin es-Sühreverdi, Dârü'n-Nahdati'l-Arabiyye, s. 78

oruz: Şuûbiyye hareketinde, kelâm ilminde ve bazı bilimsel- kültürel tartışmalarda...

İşte burada meselenin kültür vechesinde İranlıların ulusal bilinci hâl-i hazırla geçmişi birbiriyle buluşturmuştur. Kendi karakterlerini vermeye çalıştıkları İslâm toplumunun ortasında sabık düşmanları tarafından başlatılan bilimsel, kültürel ve felsefî rekabetle karşı karşıya kaldılar. İbn Sînâ'nın "Medinetü's-Selam'ın ahmak hristiyanları" diye tanımladığı kişilerden bahsediyoruz. Filozof Nişaburlu Ebu'l-Hasan Âmiri'nin Bağdat'ta gördüğü soğuk muamele, sürekli mağribîlerin meşrıkileri yermesine vesile olan Ebû Süleyman el-Mantıkî'nin ilim meclisleri, bunlardan daha önce nahivci Ebû Said Sîrafî el-Farîsi'nin, hristiyan asıllı olup Bağdat mantık ekolünü kuran Ebû Bişr Mettâ b. Yunus ile hicrî 320'de yaptığı meşhur münazara; (ki o dönemler Bağdat edebî çevresinde nahivcilerin mantıkçıları, kelâmcıların felsefecileri yendiği münazara diye adlandırılmıştır) daha açık söyleyelim: doğulu "meşrıkî" İranlıların batılı "mağrıbî" hristiyanları hezimete uğrattığı tartışma. Bütün bu tartışmalar, İbn Sînâ terminolojisindeki meşrıkî felsefe tabirinin ideolojik, ulusal ve tarihî çerçevesini gözümüzün önüne seriyor. Biz bu tabiri bu çerçeve içinde anlamalıyız. Sühreverdî'nin ve daha sonra gelecek olan Şehrezûrî'nin hakiki vechesini açıklamakta tereddüt etmedikleri mesele budur.

O *hâlde İbn Sînâ kökenli meşrıkî felsefe, hezimete uğramış İran ulusal bilincinin bir tezahürü idi. Bu bilinç yenilmiş gözükse de daima diri, daima kibirli ve kendini yenilemeye hazır bir vaziyette ihtiras doluydu.* İbn Sînâ bazı didaktik amaçlı felsefî eserlerinde "bu işte meslektaş olanlara müracat etmek" zorunda olduğunu belirttiği zaman sözkonusu yaralı bilince tercüman oluyordu. Çünkü onun bahsettiği meslektaşlar ("ortaklar"), esasında bu işin ("sınâatın") hakiki ustalarıydılar. Kendi döneminin meşşâîlerini küçümserken, onları teşhir ederken tereddüt etmiyorsa bilin ki aynı bilincin hıncını ve için için biriktirdiği kibrini açığa vurmaktaydı. O, mağribîleri (Yunanlılar ve onların talebeleri) aşırılık ve taklitçilikle betimlemiştir. Fakat "onların en üstün atası" olan ilk öğretmen Aristo'nun yetkinliğini ve ikinci öğretmen Fârâbî'nin üstünlüğünü itiraf etmekte zerrece tereddüt etmemiştir.

Aristo ve Fârâbînin haklarını -her ikisine de çok şey borçlu iken- nasıl görmezden gelebilirdi ki?

İbn Sînâ mağribîlerin üstadı olan Aristo'nun kitaplarını açımlama (=şerh) sınırını aşmak, kendine özgü ulusal-İranlı hususiyetlere sahip "doğulu" bir felsefe kurmak istiyordu. Fakat tüm alanlarda yenilgiyle karşılaşmış ulusal bir bilincin müdâfasından yola çıkarak kurmak istediği felsefedeki "doğululuk" yönünü açık seçik söyleye-

memiş, ancak meşşâîlerin tutuculuğunu tenkit etme ve onların egemenliğinden kurtulmaya çağırma yoluyla doğulu (=meşrıkî) bir felsefe kurmak istediğini belli etmiştir. Talebesi Şihâbüddin Sührcverdî arkadan geliyor, sadece meşşâîleri taklit etme zorunluluğundan kurtulmuyor, aynı zamanda onların "sınâatta ortak olmak" vasıfları sebebiyle uyguladıkları baskıdan da kurtuluyordu.

Çünkü bu sınâat (=felsefe) Sühreverdî'nin çağında -tabi ki doğuda- karanlıklara gömülmüştü. O halde İran'a özgü "nurânî" hikmetin diriltilmesi için hararetli açık bir savunmaya geçecekti. İşte şimdi mesele apaçık ulusal karakterine kavuşmuştur. Sînevî meşrıkî felsefe ve Sühreverdî'ye özgü Hikmetü'l-İşrak, ulusal bir uyanışın ifadesidir. Bu uyanış, İbn Sînâ'nın, sadece meşrıkî felsefe projesiyle ilgili değil, Fars diliyle yazdığı bilimsel ve felsefî eserler vasıtasıyla da gerçekleştirmeye çalıştığı şeydir. Bu hareketin temellerini sağlamlaştıran ve yükselten İbn Sînâ'dır. Öyleyse onu ta başından beri "meşrıkî" felsefe kurmaya iten ulusal-ideolojik faktörler vardı. Şimdi şunu sormalıyız; İbn Sînâ sözkonusu ideolojik projesinde niçin rasyonel değil de ruhânî bir yönelişe sahip oldu?

Bu daha önce ortaya attığımız sorunun aynısıdır. Önceki sayfalar bize cevabı doğrudan vermese de aynı suâli tekrarlamamıza, fakat daha açık bir tarzda sormamıza yol açmıştır.

Cevabın yarısını ihtiva etmese de temel işaretlerini barındıran bilgiler taşıyordu bu bölümler. Çünkü problem, ideolojik bir proje ile ilgili ise bu projenin kimliğinin mutlaka sahip çıktığı veya ihtiyaç duyduğu ideolojik kavga ile belirlenmesi gerekir. İbn Sînâ'nın (=meşrıkîlerin) rakiplerinin Aristocu eğilim taşıyan mantıkçılardan ibaret olduğunu hatırlarsak o zaman büyük üstadın söz konusu projesinde mağribî aşırılığını niye tenkit ettiğini niçin Eflâtuncu-Pisagorcu- ruhçu bir karakter taşıyan ve gizli ilimleri teşvik eden Harran dinî felsefesinde sadra şifa olacak zengin bir malzeme bulduğunu anlarız. İbn Sînâ'yı meşrıkî felsefe kurmaya sevkeden temel faktörler açısından zengin bir doküman vardı Harran felsefesinde.

Daha önce büyük üstadın hangi sebeplerden ötürü bir doğu felsefesi kurmaya yöneldiğini, bu sebeblerin söz konusu felsefeyi niçin ruhânî eğilimli yaptığını izah etmiştik... O halde geriye bu felsefenin irrasyonel-ruhânî içeriğini yorumlamak kalıyor bize. Burada tarihî rolünü çoktan oynamış bir ideolojinin yeniden inşa edilmesi operasyonuyla karşı karşıya kalacağız ki bu ideolojiden geriye, gerici bir bilgisel çerçeveden başka birşey kalmamıştı. Arkasında birçok büyük felsefenin gizlendiği "ideolojik ters yüz ediş" operasyonlarının tipik bir örneğiyle yüz yüze olacağız.

İbn Sînâ'ya özgü meşrıkî felsefe esas vechesiyle burada gözümüze görünecek. Bu felsefe, mücerret bir düşünce olarak daha önce devrimci enerjisini çoktan kaybetmiş bir ideolojinin uzantısı şeklinde belirecek. O artık ideolojik içeriğini tamamen kaybettiği için geri (=gelişmemiş) bir epistomolojik içeriğe sahip olmakta, problemler dünyasından; sürekli yenilenen, dagalanan, dipdiri gerçekler evreninden kaçmak dışında bir şey yapmamakta ve hiçbir soruna ciddî bir çözüm sunamamaktadır.

İsmâilî ideolojisinden bahsediyoruz, şimdi analizi yapılacak olan İhvân-ı Safâ risalelerinin yaymaya çalıştığı ideoloji.

* * *

Eserlerine dikkatlice göz attığımızda İbn Sînâ'nın gönderme yahut eleştiri yoluyla İhvân-ı Safâ'yı anmadığını görüyoruz; buna rağmen şüpheye yer kalmayacak şekilde söyleyebiliriz ki İbn Sînâ İhvân-ı Safâ'dan çok etkilenmişti, çünkü felsefî oluşumunda dayandığı temel kaynaklardan biri onların yazdıkları risalelerdir. (Metin 1-A)

İhvân-ı Safâ risalelerinin etkisi İbn Sînâ'nın uslûbunda, terminolojisinde hatta kitaplarına koyduğu başlıklarında açıkca göze çarpar. Necât (kurtuluş), el-İşaret (işaretler), Şifâ (ruhun tedavi edilmesi), İhvân-ı Safâ risalelerinde tekrarlanan kelimelerdir; tıpkı İbn Sînâ'nın meşrıkî düşüncesinin bu kelimelerle vurgulanıp tekrarlandığı gibi... Büyük üstadın sembolik üslubuna gelince risalelerde benzerlerini görmekte zorluk çekmiyoruz. Çünkü o yazıdan bu yazıya akıl, ruh, güç, gazap güçleri, şehevânî güç, etkin akıl vb. için verilmiş sembolik hikayelere, tıpkı İbn Sînâ'da gördüğümüz sembolik isimlere rastlıyoruz. Daha da ötesi bu hikayelerin muhtevası İbn Sînâ'nın sembolik mahiyet taşıyan risalelerinin muhtevasından fazla bir değişiklik arzetmiyor.

İş bu kadarla kalmıyor. İbn Sînâ'nın, dinin tikelleri ile felsefenin tikellerini uzlaştırmada izlediği yöntem aynen İhvân-ı Safâ'nın yöntemidir. Felsefî problemler ile Kur'an ayetleri arasında mutabakat ve uygunluk kurma esası üzerine dayanan bir yöntem bu. Çoğu defa ayetlere felsefî bir elbise giydirilir. Kur'an ayeti çoğu kez bir felsefî problemin doğruluğu konusunda tanık olarak gösterilmişse de bazan aksi olabiliyor. Bazı durumlarda da, felsefî problemin kendisi Kur'an ayetinin anlamının "derinliği"ne tanık olarak sunuluyor. İbn Sînâ, din ve felsefe problemlerini uzlaştırmada İhvân-ı Safâ'nın yolunu izlediği gibi Kur'an terminolojisini onların Feyz felsefesinin terminolojisiyle uyuşacak şekilde felsefî bir yoruma tabi tutarak yine İhvân-ı Safâ'yı takip ediyor. Meselâ, arş, kürsi, rûhü'l-kudüs, melekler, mutmain nefis... Bunların tümünün felsefî anlamını hem İhvân nezdinde hem de İbn Sînâ ve Fârâbî nezdinde tıpkı Harrân feyz felsefesinin ortaya koyduğu terminolojideki şekliyle bulunabilir.

İhvân-ı Safâ'nın, insan ruhu, göksel ruhlar v.b konulardaki görüşlerine gelirsek bunların tamamen İbn Sînâ ile uyuştuğunu görürüz: Ruh (en-nefs) ruhânî bir cevherdir. Onun bedenle olan ilişkisi Aristo'nun söylediği gibi değildir; formun madde ile olan ilişkisine benzemez. Ruh bedenle, tıpkı kaptanın gemiyle yahut hükümdarın şehirle kurduğu ilişkiye benzer bir ilişki kurar. Bedene hareket sağlaması açısından bakarsak ruhu böyle görürüz. Bir de ruhun, felekî ruhlar türünden olması münasebetiyle bedenden daha yüce olduğunu göz önüne alırsak, o zaman bedenin bir gemi ya ülke gibi değil, tıpkı bir zindan gibi algılandığını göreceğiz. Dolayısıyla insanın bu hayattaki görevi, ruhunu söz konusu zindandan kurtarmak, onu en kısa bir zamanda ruhânî evrene katmaya çalışmaktır. Orası hiç bir gözün görmediği, hiç bir kulağın işitmediği (güzellikte) bir yerdir. Ruh orada kendi gibi göksel varlıkların, ilâhî akılların eşliğinde ebedî mutluluğa erişecektir. Kısaca İbn Sînâ'ya özgü "ruh bilimi" doğrudan Arapça kaynağını İhvân-ı Safâ risalelerinde buluyor. Yalnız şöyle bir fark var: Ne yaptığının tamamen bilincinde olan Safa Kardeşler, Eflâtuncu bir eğilimle üretilen ruh bilimini kendi siyâsî ideolojilerinde kullanıyor, onu bir tür uyuşturucu unsur haline getiriyorlardı. Bu konuyu daha sonra açıklayacağız. Oysa İbn Sînâ uyuşturma işleviyle bütünleşmiş olan bu "bilimi" almış, kendi meşrıkî felsefesinde temel bir unsur haline getirmiş fakat ona hiç bir ideolojik fonksiyon tayin etmeyerek, sanki çöküş asrının ideolojisi için yegane bilgi ve irfan olarak sunmuştur onu!

İhvân-ı Safâ ruhu, felsefî sistemleri için temel mihver kabul etmiştir. İbn Sînâ da daha sonra aynı şeyi yapacaktı. Bu konuda Fârâbî'yle karşılaştırmak suretiyle İbn Sînâ sisteminde ruhun yerini anlamış oluruz. Fakat İhvân-ı Safâ için herhangi bir filozofla mukayese yapmamıza gerek yoktur; risaleleri için yazdıkları analitik fihristi şöyle bir gözden geçirmemiz yeter. Açıkca söylemişlerdir ki risalelerinde serdettikleri bütün bilgi ve bilimler, o şekilde ya bu şekilde kendilerine özgü ruh nazariyesine hizmet etmek için yazılmıştır. Mesela konusu sayı olan matematik risalelerinden birincisinin "yazılış amacı" öğrencilerin ruhlarını felsefeye alıştırmaktır. Konusu geometri olan ikinci risalenin amacı kişilere elle tutulur, gözle görülürler âleminden akledilebilirler âlemine, cisimler âleminden ruhlar âlemine geçiş konusunda egzersiz yaptırmaktır ve basit (=bölünmeyen) varlıkların nasıl görülebileceğini anlatmaktır; saf ruhânî olan cevherler (=küllî olan tözler) yüce ve katışıksız varlıklar gibi. Astrolojiye dair üçüncü risalenin yazılış amacı ise temiz ve saf ruhları, "felekler evreni"ne göklerin katlarına yücelme hususunda teşvik etmektir. Coğrafya risalesinin yazılış amacı, ruhun bu dünyaya nasıl geldiğine, kendinden gayrıyla birleşip bağlantı kurmasının nasıl mümkün olduğuna, duyu organlarının nasıl kullanılabileceğine dikkat çekmek, derin düşünceye taşvik

etmektir... Tâ ki görebilen için hakikat ayan beyan olsun, ona sımsıkı sarılsın... Ve Ahirete azık hazırlama derdine düşüp yolu gözlesin... İşte İhvân-ı Safâ'nın matematik ve tabiat ilimleriyle ilgili risalelerinin yazılış amacı bunlardır. Artık ruhiyât ve aklîyât konularını araştıran, "hukûkî" ve "namûsi" bilimleri açımlayan risalelerinin yazılış amacına işaret etmeye ihtiyacımız var mı?[97]

İhvân niçin böyle bir yol tuttu? Didaktik gayelerle bölüm bölüm sundukları dinî ve felsefî sistemlerini baştan sona niçin ruhun (=en-nefs) ruhânîyetini vurgulamaya hizmet eden bir sistem haline getirdiler? Niçin onların bütün sistemleri: ruhun zindanından kurtulması ve ebedî mutluluk evrenine nasıl ulaşacağı konularında yoğunlaşıyordu?

Bu soruyu ortaya atmak demek, İhvân'ın risalelerindeki ideolojik içeriği araştırmak demektir. Bu ideolojinin içeriğini anlayabilirsek onun aracılığı ile İbn Sînâ'nın meşrıkî felsefesindeki ideolojik içeriği de tanımlayabiliriz.

İhvân-ı Safâ risalelerinin aynı zamanda dolaysız bir biçimde dinî bir propaganda anlamına geldiği, Abbâsî devletini ortadan kaldırıp hak ve adalet prensiplerine dayalı Şîî-İsmâilî bir devlet kurmayı hedefleyen gizli-devrimci bir hareketin örgütsel araçları olduğu, siyâsî amaçlar peşinde koştukları kuşku götürmeyen bir hakikattır. Çünkü risalelelerin bizzat kendisi bunu vurgulamaktadır. Aynı şekilde, onların yazılış tarihleri de ikinci hicrî asrın ortalarına varmaktadır; yakın zamana kadar zannedildiği şekliyle dördüncü asrın sonlarına değil! Bu risalelerin bazı İsmâilî imamlar tarafından yazıldığı veya onların dâîleri, (propagandistleri) ve "ideologları" tarafından kaleme alındığına gelince; bu konuda yeterli miktarda kanıta sahip değiliz, kesin bir hüküm veremeyiz. Fakat mühim olan şu ki eski ve yeni bütün İsmâilî eğilimli yazarlar İhvân-ı Safâ risalelerini benimser, kendi akıllarının malı sayarlar.[98]

Bizi ilgilendiren husus, İhvân-ı Safâ risalelerinin tek bir konu çevresinde, ruh mevzûu çevresinde yoğunlaşmalarının masum bir iş olmadığı bilâkis ideolojik bir amaca yönelik olduğudur. Zâten İhvân, telif ettiği risalelerin bir çok yerinde bunu açıkca söylemekte tereddüt etmemiştir. Amaç, insanların ruhlarına egemen olmaktır. Özellikle de gençlerin... Bu yolla bedenlere hakim olunacak, dolayısıyla "şer devleti" olan Abbâsîler çökertilip, "hayır devleti" olan İsmâilî imamlarının hükümeti kurulacaktı.

97 Bkz., İhvân-ı Safâ'nın kendi risaleleri için yazdıkları analitik fihrist, Resâilü İhvân-i' s-Safâ, Lübnan baskısı, c. 1 s. 21.

98 Bkz., özellkle üstad Arif Tamir'in Câmiatü'l-Câmia risalesi için yazdığı mukaddime. Bu risale geç dönemde yazılmış bir İhvân-ı Safâ risalesidir. Menşûrât Mektebeti'l-Hayat, Beyrut 1970.

Onlar, İsmâilî propagandanın temel prensiplerine uygun bir şekilde net olarak söylemişlerdi ki; hiç bir dönem ve hiç bir çağ, "Allah'ın yaratıkları üzerinde kesin hücceti (delili, alâmeti) olan bir imamdan hâlî değildir." İmamların yaşamında iki dönem vardır; açığa çıkma dönemi, gizlilik dönemi. "Açığa çıkma devresinde onların hakimiyeti ve saltanatı ruhlarda ve bedenlerde zuhur eder, gizlilik döneminde ise onların hükümranlığı ruhlarda ve akıllardadır." Bu dönemde onların hükümranlığı bedenlere tesir etmemektedir, çünkü bedenler o sırada yeryüzüne özgü cismanî hilafetle yönetimi devralmış kişilerin hegomanyası altındadır. "Yeryüzünün cismanî egemenliğini elinde tutanların verdikleri emirler, yaptıkları işler ancak bedenlere tesir eder, ruhlara değil; çünkü onlar ruhânî kırallığı elde edememişler, göksel teyit ve yardıma nail olamamışlardır.[99]

Risalelerini yazdıkları dönem gizlilik dönemi olduğuna göre elbette açığa çıkma dönemine varmayı hedefliyorlardı. Daha doğrusu otoriteyi ele geçirmek, yüksek ruhânî şehirlerini kurmak peşindeydiler. Şöyle diyorlar: "*Ey kardeş! İhvânın seçkin zümresinden gelen şartlar üzerinde ittifak etmemizden sonra bize düşen yardımlaşma, bedenlerimizin güçlerini bir araya getirme, tek bir güç haline gelmedir. Hepimizin önlemi tek bir önlem halen gelmeli, yüce ruhânî şehri kurmalıyız. Bu şehir ruhlara ve bedenlere hakim olan Sâhibi'n-Nâmûs el-Ekber krallığında, onun memleketinde kurulmalıdır! Çünkü ruhlara egemen olan bedenlere de egemen olur, ruhlara egemen olmayan bedenlere de egemen olamaz!*" Sonra bazı sözler söyleniyor ki bu kelimelerden amacın sadece ruhânî bir şehir kurmaktan ibaret olduğu, siyâsî bir şehrin kastedilmediği sanılabilir. Daha sonra şunu iyice vurguluyorlar: "Kim bu şehre girmeyi kafasına koyarsa, mutlaka ruh ilmini, ruhun cevheri bilgisini elde etmelidir. Ancak o şehrimize girip açılış yapmaya en lâyık olandır." Ve ekliyorlar: "Allah yardımcıları olsun, bu ilimde kardeşlerimizin muhtaç olacağı herşeyi 51 risale halinde tek tek açıkladık."[100]

İhvân-ı Safâ'nın 51 risaleyi de "ruh bilimi" (=ilmü'n-nefs) üzerine inşâ etmelerinin hedefi gayet açıktı: İdeolojik yapılanma ve takipçileri için ruhî hazırlık... Böylece hareketin hedefleri yolunda hayatlarını fedâ etmekten çekinmez hâle gelecekerdi. Harran dinî felsefesinden elde edip risalelerinde değişmez bir kural olarak vurguladıkları bu ruhânîyet, amaç değil araçtı. Bu uyuşturucu unsurdan yola çıkarak takipçilerini kör bir itaata alıştırdılar. Bu sayede, zaman gittikçe uzasa, şartlar tamamen değişse bile takipçiler onlara itaati elden bırakmayacaklardı.

99 Resâilü İhvânî's-Safâ, aynı veriler, c. 4, s. 379.

100 A. g. e., s. 171, c.4.

Gizlilik döneminde hedef o yüce ruhânî şehri kurmaktı, ruhlar ebedî mutluluk içinde yaşasın diye!...

Oysa açığa çıkma döneminde hedef bambaşkaydı... Artık siyâsî bir şehri; İsmâilî devletini kurmak gerekiyordu. Araç ise devrimdi; ta baştan beri dile getirilen ruhânîyet de dahil olmak üzere herşeyin fedâ edilmesiydi!

Budur bilimin, felsefenin, dinin en açık şekilde ideolojik amaçlar için kullanılması![101]

* * *

İsmâilî hareket, hicrî üçüncü asrın ortaları gibi çok erken bir dönemde meşrıkî kalıbındaki Yeni Eflâtunculuğun öğrettiği epistemolojik malzemeyi devrimci bir ideoloji kurmak için kullanmıştı. Bu hareket ulus ve tabaka olarak ezilmiş halkların arzularına, ümitlerine tercüman oluyor, Abbâsî hilafetini yıkmayı hedefliyordu. Harran dinî felsefesinin metafiziği tarafından oluşturulan "Eflâtuncu ruh bilimini," bu ideolojinin uyuşturucu ruhî unsuru yaptılar. İlmü'n-nefs (=Ruh ilmi) bu hareketin takipçilerini devrim anında maddî bir güce dönüştürüyordu. Bekleme ve kabuğa çekilme anında ise geleceğe uzanan tatlı bir rüya olarak zihinlere nakşoluyordu bu ilim...

İsmâilî bir ortamda yetişen; ilmi ve felsefeyi önce İhvân-ı Safâ risalelerinden alan İbn Sînâ ise sahneye çıktığında aynı bilgi malzemesini ruhî uyuşturuculuk vasfıyla alıyor; dönemi kabuğa çekilmenin bir hakikat olduğu döneme rastladığı için bu unsur üzerine ulusal bir felsefe projesi kuruyordu. Bu ulusal felsefeyi kamçılayan mâzidir, var eden ve türeten ise "şimdi" ile "gelecek"tir. Araç amaca dönüşmüştü. Hakikatte kısa vadeli bir rüya, sade bir vasıta olan tatlı hayal, ebedî bir arzu haline gelecekti. Gözleri kör eden kaçış arzusunu besleyen bir rüya. Ezilmiş ulusal bir bilincin kamçıladığı tutkuları doyurmaya çalışan bir rüya. Ve "Felsefe sınaatında ortak olunanlar"la kavgada ve tüm alanlarda gerilemeyi kesin bir öğreti haline getiren o tarih merhale...

---

101 Söz konusu ideolojik arka planı hazırlama gayretinde olan İhvân-ı Safâ'nın risalelerine dikkatlice göz gezdiren kişi, "kardeşlerin" hinoğlu hinlikle dolu zekâsı karşısında hayrete düşecektir. Kendi dönemlerinde egemen ve yaygın güç haline gelen bilim ve felsefeyi hiçbir sakınım ve kaygı taşımadan kötüye kullandılar, hem de benzersiz bir fikrî tolerans gösteriyorlardı dışa karşı. Amaçları tüm inanç gruplarından, etnik kümelerden, özellikle de kurulu düzeni sevmeyen rahatsız fırkalardan taraftar toplamaktı. Amaçlarına varmak için her aracı kullandılar, nasıl davranmak gerekiyorsa öyle davrandılar. Hatta sihri öğrettiler, din ve felsefe adına onu savundular! Tâ ki izleyicilerinin içlerine itaat ruhu yerleşsin... Açıkça söylemekten çekinmedikleri gibi şunu çok iyi biliyorlardı: İnsanları sihir yoluyla imana çekmek, onları daha kolay boyun eğmeye alıştıracaktı. Onlar için herşey araçtı.

O halde Sînevî-meşrıkî felsefe, soyut fikir olarak kendini kanıtlamayı becerememiş bir devrimci ideolojinin uzantısıydı. Büyük üstad, ilim ve mantığın ilerleme kaydettiği bir dönemde ideolojiyi yeniden inşa etmeye çalışmış, sonuçta uzun asırlar boyunca Arap bilincinde aklın ve mantığın ölümüne yol açan bir felsefe ortaya çıkarmıştır.

Doğrudur, çöküş asrı diye tanımladığımız dönemin tanık olduğu siyâsî, sosyal ve ekonomik şartlar Sînevî bakışı daha bir perçinlemiştir. Fakat şu da doğrudur ki bu bakışın bizzat kendisi söz konusu şartları hazırlamada pay sahibi olmuştur. Sadece İbn Sînâ'nın eserleriyle değil ondan o sihirli bakışı kapıp mantık ve aklı duvara çalan talebeleri vasıtasıyla da bu gidişat daha kötü bir hâle gelmiştir. O öğrenciler iki uzun silsile ile ardarda gelmişlerdir. Bir kol Sühreverdî'den diğer kol Gazâlî'den... Sonuçta zifiri bir karanlık hem Şiî düşüncesini hem de Sünnî düşüncesini tamamen sarmıştır. Mu'tezilî düşünce ise burada bölük pörçük izler halinde varolmaya çalışmış.

İbn Sînâ kendine ve yaptıklarına engel olamayan filozoflardandır. İbn Sînâ Arap İslâm düşüncesinin gerilemesinde en büyük katkı sahibi olan gnostik-ruhçu eğilimi destekleyen, okutan, kesin bir öğreti haline getiren adamdır. Arap-İslâm düşüncesinin Mu'tezile ile başlayıp Fârâbî ile zirveye çıkan açılgan rasyonelliğini bırakarak ölümcül karanlık bir irrasyonelliğe yüzünü çevirmesinde kuşkusuz en büyük vebâl İbn Sînâ'nındır. Öyle bir karanlık ki Gazâlî, Sühreverdi ve benzerleri onu bazı ortam ve sahalara yayıp genellemekten başka birşey yapmamışlardır.

Şüphesiz İbn Sînâ meşrıkî hikmet diye adlandırdığı şey çerçevesinde yazıp etrafa yaydığı hususların doğuracağı neticeleri tam olarak idrâk edememişti. Hatta biz daha ileri giderek şunu söyleyebiliriz ki, o savunduğu meşrıkî felsefenin özünü teşkil eden düşünce ve fikirlerin çoğunun doğruluğuna ve orijinalliğine kani olmamıştı bile... Onun yaşayış biçimi ve davranışları küçük risalelerinde, "işaretlerinde" ve sembolik yazılarında insanlara sunduğu müfrit ruhânîlikten tamamen uzaktı. Dostlarının, talebelerinin, onu yakından görenlerin tanıklığı ile bilinmektedir ki İbn Sînâ dünya hayatını tüm yönleriyle yaşamış biridir. Arzularıyla, şehvetleriyle, aklıyla her şeyiyle doyasıya! Sanki o ahireti dünyada buluyor, cenneti ise bedensî ve fikrî zevkin beraberliğinde görüyordu.

Bu çelişki niçin? Niçin mantık, deney ve bilim adamı olan İbn Sînâ'ya zâhir olmadı meşrıkî felsefenin tüm boyutları?

İnanıyorum ki şu anda cevap gayet açık.

İbn Sînâ henüz çocukken İsmâilî propagandistlerin merkezi durumunda olan bir evde, İhvân-ı Safâ risalelerinden öğrendi bilim ve felsefeyi.. Onların tartışmaları ve risalelerin etkisi İbn Sînâ'nın karakterine hayatı boyunca tesir etti: Açığa çıkartılmış, izah edilmiş bir ideolojiyi henüz çocukken bir ilim ve felsefe olarak öğrendi, zihnine nakşetti. Hakiki ilim ve felsefeyi Fârâbî'den, daha sonra Aristo ve şarihlerinden alınca (=gençlik ve ihtiyarlık döneminde elde ediyordu bunları; aynı zamanda Bağdatlılarla ulusal, siyâsî, fikrî bir rekabete girdiği dönemdi bu) gençliğinde öğrendiği ilmi, çocukluğundaki ilmin inşâsına aracı etti. Yenilgiye uğramış bir ulusal bilincin yeniden kurulması için gençliğinde öğrendiği bilgiler seferber etti eskiye.

İbn Sînâ hiçbir inanç ve doktrine sarılmış değildir. O İsmâilî değildi... Fakat çocukken okuduğu şekliyle İhvân-ı Safâ risalelerinden de hiç kopamamıştı. Hayatı boyunca bilinci ters yüz edilmiş vaziyette kaldı.

Çarpıtılmış bilincinden ötürü yetenekli ve mahir tabip İbn Sînâ'ya kızalım mı?

Nasıl? Yirminci yüzyılın insanları olarak aramızda İbn Sînâ'dan daha derin bir ideolojik bilinç çarpıklığı taşıyan nice yetenekli mahir bilgin ve tabipler kol gezerken büyük üstada nasıl kızalım?

MAĞRİB VE ENDÜLÜS'TE FELSEFENİN ZUHÛRU

İbn Bâcce Ve Tedbîrü'l-Mütevahhid

Genel olarak Arap uygarlığını araştıranlar, özelde de İslâm felsefesinin tarihini yazanlar, Mağrib ve Endülüs felsefesini doğudaki felsefe hareketinin tabîî bir uzantısı olarak ele almışlardır. Onlar İbn Bâcce, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd'ün felsefesini; Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın felsefesinin zaman içindeki bir uzantısı olduğunu düşünüyorlar, ötekilerin konusunu ve problematiğini aynen paylaştığı yahut tekrar ettiğini savunuyorlardı. Daha önceki araştırmamızda hararetle dile getirdiğimiz gibi, bu bakış; köklü bir biçimde yeniden kontrol edilip düzeltilmesi gereken bir bakıştır[1]. Şu anda elimizdeki araştırma sedece mevzû hakkında kendi bakış açımızı teklif etmekle kalmıyor, bir yandan Mağrib ve Endülüs felsefesinin doğru bir tarihinin ortaya konması için kaba taslak bir planı çizmeyi, bir yandan da İbn Bâcce felsefesinin yeni bir okuyuşla sunulmasını hedefliyor. İlerde göreceğimiz gibi daha önce Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd hakkında yaptığımız araştırmalar bir anlamda bu araştırmamız için bize rehberlik vazifesi görecektir. *Önceki araştırmalarımızda savunduğumuz temel tezler, bu araştırmada da güçlendirilecek. Bu yaptığımız, benzer sonuçlar elde etmemize yol açan metod ve bakış birliğidir.*

* * *

İbn Tufeyl, (506-581 h.-1110-1185 m.) Hayy b. Yakzan risalesine yaptığı girişte kendi döneminin Endülüs'ünde bilimin ve felsefenin gelişimini kısaca veriyor. Bunu özellikle şu ifadelerde yoğunlaşmış olarak görüyoruz: "...Zira Endülüs'te mantık ve felsefenin yaygınlaşmasından önce yetişen keskin zekâlı kimseler, ömürlerini matematik bilimleriyle tükettiler, bu ilimde yüksek bir düzeye geldiler fakat üstüne başka bir şey eklemeye güçleri yetmedi. Sonra arkalarından gelen nesil, dedelerinin bilgilerine mantığı eklediler lâkin en üst

1 Mağrib'de Felsefe Ekolü adlı bir sonraki araştırmamıza bkz.

seviyeye erişemediler... Onlardan sonra gelen nesil ise mantığı daha iyi anlar hâle gelmiş, hakikate daha yakın şeyler söylemeye başlamıştı. İşte bu neslin içinde Ebûbekir es-Sâiğ (İbn Bâcce) den daha doğru sözlü ve orijinal düşünceli biri olmamıştır. Fakat o da ilminin hazinelerini ortaya dökerek hikmetinin gizli saklı yanlarını saçıp dağıtmadan önce dünya meşgalelerine kapılmış, ileriye dönük arzularla kuşatmıştı kendini. Ona ait eserlerin çoğu tamamlanmamış ve sonlarından eksik kalmıştır. Mesela ruh hakkındaki kitabı, Tedbîrü'l - Mütevahhid adlı eseri, mantığa dair kitapları ve tabiat bilimine dair eserleri... Tamamlanmış kitapları ise gayet özlü eser ve risalelerden ibarettir." Sonra şöyle diyor: "Onun derecesinde olmayan çağdaşlarına baktığımızda hiçbirinin herhangi bir telifine rastlamıyoruz. Onlardan sonra gelip bizim dönemimizde yaşayanlar henüz biriktirme ve araştırma seviyesinde olup, bir mevzûda mükemmel eser verecek durumda değildirler. Yahut öyle olsalar bile ne yapıp ne ettikleri hakkında bize bir haber ulaşmamıştır."[2]

Bu sözler Endülüs'teki bilimsel ve felsefî düşüncenin gelişiminin üç merhalede seyrettiğine dair açıklık getiren gayet önemli bir belgedir: Matematik bilimleri dönemi, sonra mantık ve matematik bilimlerinin okunduğu dönem, daha sonra ise felsefe geliyor. Bu tanıklık da diğerleri gibi bazı şeyleri gizliyor, söylemeden geçiyor. O halde sükût edilenleri ortaya çıkarmaya başlayalım, neler gizlendiğini öğrenmek için bekleyelim.

Eğer sadece İbn Tufeyl'in tanıklığıyla yetinir, onun sustuğu konuları dile getirmezsek, Endülüs'te "ilâhiyât anlamıyla felsefe" yazımının ancak 533h.-1138m. de vefat eden İbn Bâcce ile başladığını göreceğiz. (En doğru görüşe göre İbn Bâcce 575h.-1082m. de doğmuştur.) Bu tanıklığın örtülü bıraktığı sahayı ve zamanı eşelediğimizde felsefenin Endülüs'te İbn Bâcce'den çok daha önce zuhur ettiğini anlarız. Öyleyse hakikatte mesele, Endülüs ve Mağrib'in tanıdığı iki ayrı felsefî ekolle ilgilidir. Bu ekoller daha önce doğuda İşrakî-Meşrıkî ekol ve Burhanî-Mağribî ekol diye izah ettiğimiz, özelliklerini sayıp döktüğümüz ekollerin sanki bir benzeridirler.[3]

Öyleyse İbn Tufeyl burhana dayalı felsefe ekolünün ne zaman zuhûr ettiğini anlatıyor. Daha önceki araştırmamızda verdiğimiz anlamıyla mağribîdir bu ekol. İbn Tufeyl mensûp olduğu bu ekolün zuhûrunu dile getirirken daha önce ortaya çıkmış öteki ekolden hiç bahsetmiyor. Zira onun tasavvuruna göre söz konusu "öbür" ekol, felsefe dairesine bile girmiyordu belki...

2. İbn Tufeyl, Hayy b. Yakzan, (İbn Sînâ, İbn Tufeyl ve Sühreverdî'nin Hayy b. Yakzan adlı eserlerinin topluca baskısı) tahkik: Ahmed Emin, s. 61, Dârü'l Maârif, Kahire 1959.
3. Bu husus için özellikle İbni Sînâ hakkında yaptığımız bir önceki incelemenin 4. ve 5. bölümlerine bkz.

"Gerçek felsefe"nin ortaya çıkışından çok daha önce Mağrib ve Endülüs'ün tanıdığı meşrıkî karakterli felsefe ekolü neydi?

1. İsmâilî Bâtınîliğinden İşrâkî Felsefeye

İbn Cülcül'ün "Tabakâtü'l-Etîbbâ ve'l-Hukemâ" adlı kitabında bildirdiğine göre Bağdat asıllı bir tabip, Ağlebîler Hanedanının Ziyâdetüllah adlı hükümdarı döneminde Kayravan'a yerleşmişti. Sâ'a diye lakaplanan ve İshak b. İmran ismini taşıyan bu adam, Mağrib'te tıbbı yayan ve felsefeyi tanıtan şahıstı.[4] (Ziyâdetullah hicrî 290 senesinde başa geçmişti) Adı geçen tabip-filozofun öğrettiği felsefenin türü hakkında bir şey bilmesek de onun öğrencisi ve çağdaşı tabip-filozof Ebû Yakub İshak b. Süleyman el-İsrâilî (v. 320 h.) hakkında az çok bazı bilgilere sahibiz.[5] İbn Azârâ, Ebu Yakub'un 293 senesinde Ziyâdetullah'ın huzuruna çıktığını bildirmekte, Sâid el-Endelûsî ise bu zat hakkında şu malûmatı vermektedir: "Ebu İshak, Ifrıkıyye bölgesinin sahibi Abdullah el-Mehdî'ye tabip olarak hizmet etmiştir." Sâid, bu zatın tıp, mantık ve felsefeye dair bazı eserlerini zikrediyor.[6] Biz İbn Süleyman el-İsrâilî diye bilinen bu zâtın felsefesi hakkındaki bilgilerimizi, Arapça asılları kaybolduktan sonra elimize geçen İbranice ve Latince metinlerine borçluyuz.

Bu felsefenin ilk göze çarpan yanı; yaratılış problemi ile nübüvvet olgusunu izah etmek için Feyz düşüncesine dayanması, ruhî ebedîlik ve saâdete ulaşmak için mutlaka "ruhsal bir temizliğin gerekliliğini" savunmasıdır. Bu, şu anlama geliyor ki Feyz felsefesi Mağrib'te, özellikle de Kayravan'da, 339 yılında ölen Fârâbî'den daha önce zuhur etmişti. Veya en azından Fârâbî'nin kitaplarının henüz ortaya çıkmadığı bir dönemde diyebiliriz. Bu böyle; öte yandan Kindî'nin âlemin hadisliğini savunması ve Feyz düşüncesini reddetmesi de bizi, İbn Süleyman el-İsrâilî'nin üstadı İshak b. İmran'ın felsefesi için Kindî-Farabî dairesinin dışında başka bir kaynak aramaya sevkediyor. Bu kaynak, İhvâ'n-ı Safâ'nın hicrî üçüncü yüzyılın ortalarından itibaren yaymaya başladığı İsmâilî karakterli felsefesinden başka bir şey değildi. İsmâilî felsefenin en önemli prob-

---

4. Tahkik: Fuad Seyyid, el-Mâ'hadü'l-İlmî el-Fransî li'l-Âsâri'ş-Şarkıyye, Kahire 1955, s.85
5. İbn Azârât el-Merrakeşî, el-Beyanü'l-Mu'rib, 1. cilt, s.190, Mektebet-ü Sâdır, Beyrut 1950
6. Sâid el-Endelüsî'nin Tabakâtü'l-Ümem kitabına bkz. (tam liste için s.25-116) Matbaatü't-Tekaddümi'l-hâdîse, Kahire. (tarihsiz) Bu yazarın, İbranice'ye ve Latince'ye çevrilen metinlerinden günümüze gelenler için bkz; S. Munk, Melanges de Philosophie Juive et arabe, p. 126
   Aynı şekilde şu esere de bakılabilir; Ali Sâmî e'n-Neşşar, Abbas Ahmed Şerbînî, el-Fikru'l-Yâhûdî ve Teessürühü bi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye, s.121 v.d., İskenderiye 1972

lemlerini inceleyen ve gün yüzüne çıkartanlar; Ebû Hâtim er-Râzî, (v. 322h) Ebû Abdullah b. Ahmed en-Nesefî (v. 311) ve Ebû Yakub es-Sicistânî yahut es-Siczî diye bilinen şahıslardır (v. 331). Kayravan o dönemde genel olarak "Ifrıkıyye" tanımına giriyorsa da İsmâilî propagandistlerin yaydığı Şîî düşüncesine sahne oluyordu. (=Fatımî devleti olan Ubeydîlerin kurulması için bir hazırlık) Bu durumda şunu kolayca tespit edebiliriz ki; İbn Süleyman el-İsrailî ile İsmâilî felsefesi arasında tarihi bağların kurulmuş olma ihtimali vardır. İbn Süleyman el-İsraîli'nin İsmâilî metafiziğindeki temel fikirleri benimsediğini de gözönüne alırsak karşımıza organik bir bağ çıkacağı ihtimalini son derece güçlü buluyoruz (=Feyz-Nübüvvet nazariyesi, Ruhi mutluluk ve temizlik).

Mağrib'te özellikle Kayravan'da durum böyle idi. Endülüs'te ise Sâid'in bildirdiğine göre hicrî 2. yüzyılın ortalarında antik bilimleri öğretmekle şöhret bulan Kurtubalı bir bilgin vardı ki ismi Ebû Ubeyde Müslim b. Ahmed el-Belensî idi.[7] Bu şahıs Sahibu'l-Kıble lakabıyla ünlenmiş, 295 h. de vefat etmiştir. Elimizdeki kaynaklar bu adamın fikriyâtı hakkında, yeterli bilgi sunmamakta, sadece matematik ve astroloji konularında uzman olduğunu ve Şîî eğilimler taşıdığını bildirmektedir. Sahibu'l-Kıble diye anılan bu şahsa çağdaş olan bir şairin kasidesini sunmaktadır. (Bu kasidede söz konusu filozofun felsefî görüşleri eleştiriliyor). O dizelerden ortaya çıkan husus; konunun akıllar ve felekler nazariyesini savunan bir felsefeyle ilgili olduğudur. Zâten Feyz felsefesi, özellikle de İsmâilî felsefe aynı nazariyeyi savunmakta idi.

Bâtınî-İsmâilî felsefenin bir çok nişanesini Endülüs Bâtınî felsefesinin kurucusu olan Muhammed b. Abdullah b. Meserre el-Bâtınî el-Cebelî'de bulmaktayız. (d: Kurtuba 269 h., v: 319 h.) Dikkate şayan olan durum şu ki bu adam tahsil amacıyla Kayravan'a gittiği dönemlerde İbn Süleyman el-İsrâilî orada ikamet etmekte idi. Sonra doğuya yönelmiş, Basra'da bazı ilmî şahsiyetlerle buluşmuştur. Bunlar arasında İsmâilî propagandistlerin ve filozofların bulunma ihtimali hiç de zayıf değildir. Biyografi kitaplarında İbn Meserre hakkında söylenenler şunlardır: "O, kulun İstitâat sahibi olduğuna, (=eyleminde kudret ve mesûliyet sahibi olduğuna) vaîdin (=tehdidin) kesinlikle yerine getirileceğine inanır, Kur'an'ın çoğu yerini sapkınca te'vil ederdi. Buna rağmen, amellerin düzeltilmesi, nefislerin hakiki sıtka ulaşması için sorguya çekilmesi hususunda Zunnûn el-Ihmîmi ve Ebu Yakup en-Nehrucûrî'nin sözüne benzer şeyler söylerdi."[8] O, şunları savunurdu: Allah'ın ilmi ve kudreti sonradan gelen

---

7. Sâid el-Endelüsî, Tabakâtü'l-Ümem, aynı veriler, s.86-87; aynı şekilde bkz, İbnü'l-Faradî, Tarih-u Ulemâi'l-Endelüs, ikinci kısım, s.126-127, ed-Darü'l-Mısriyye li't-Te'lif-i ve't-Terceme, Kahire 1966
8. İbnü'l-Faradî, a. g. e., a.y., s.39

yaratılmış sıfatlardır. Allah'ın iki ilmi vardır. Birincisi tümel ve bir lahzada ihdas ettiği ilimdir ki kitap ve gaybın ilimleri bu kısma girer. Meselâ kafirlerin ve müminlerin yaratılacağını, kıyametin kopacağını, karşılıkların (=ceza ve mükafatın) verileceğini v.b. şeyleri bilmesi gibi. İkincisi ise cüz'îlerin (=tikellerin) ilmidir ki buna şehadet ilmi de denilir. Mesela Zeyd'in kafirliği, Amr'ın müminliği gibi; Allah Teâlâ bunları gerçekleşmeden önce bilemez"[9] Empedokles hakkında da şöyle diyor Sâid: "Bâtınîlerin bir kısmı, Empedokles'in savunduğu hikmete sahip çıkıyor" Sâıd şunları da ekliyor: "Kurtuba ehlinden olan Muhammed b. Abdullah b. Meserre el-Cebelî el-Bâtınî kendini tamamen Empedokles'i araştırmaya vakfetmiş biriydi."[10]

İbn Meserre'nin, çağındaki felsefî ve kelâmî problemler çerçevesinde ileri sürdüğü görüşleri ihtiva eden bu metinlerden bir sonuç çıkarmayı sonraya bırakalım da onun dolaylı ya dolaysız talebeliğini yapmış veya kendisini ona nisbet etmiş şakirtlere ait sözler aracılığıyla tablomuzu tamamlayalım. İbn Meserre kelimenin tam anlamıyla bir ekol sahibi idi. Yaşarken takipçileri vardı, öldükten sonra da onun öğrencileri felsefî doktrinini gizli bir cemiyet vasıtasıyla yaymışlardı. Bu topluluk bizzat İbn Meserre'nin kurduğu grubun uzantısıydı. Onun akabinde grubun başına geçen ve tekfir doktrinin yayılmasına hizmet eden en önemli şahıslardan biri de hicri 4. asrın sonlarında yaşayan İsmâil b. Abdullah er-Ruaynî'dir. İbn Hazm ona ait 7 özel görüş olduğunu, bu yüzden tekfir edildiğini ancak takipçileri tarafından baştâcı edildiğini belirtir. Bu sözler şunlardır:

1. Bedenler ebedîyyen diriltilmeyecektir, diriltilecek olan sadece ruhlardır.

2. Kainat kesinlikle yokolmayacaktır, sonsuza kadar bu şekilde devam edecektir.

3. Arş kâinâtı çekip çeviren ve yöneten esas varlıktır. Allah Teâlâ herhangi bir şeyi yapmak, bir varlığa etki etmek gibi vasıflardan münezzehtir; böyle vasıflandırılamaz! Bu görüş Muhammed b. Abdullah b. Meserre'ye de nispet edilir.

4. Nübüvvet, kazanım yoluyla elde edilir (=İktisab). Kim ruh temizliği ve salâhı açısından en yüce dereceye gelirse nübüvvete erişir. Aslında nübüvvet birilerine has bir özellik değildir. İbn Hazm bu görüşün İbn Meserre'ye ait olduğunu söyleyenler var diyor.

---

9. İbn Hazm, el-Fasl-Beyne'l-Milel, s. 198-199, 4.cilt, Mektebet-ü Hayat, Beyrut, (tarihsiz) Burada dikkat çeken husus İbn Meserre'nin, Allah Teala'nın ilmi meselesinde küllî bilgi ile cüz'iyatı bilmesi arasındaki farkı İbn Sînâ ve Fârâbî'den önce dile getirmesidir.

10. Sâid el-Endelüsi, a.y., s.39

5. İsmâil b. Abdullah'ın kendisi o grubun önderidir. Onlar mallarının zekatını ona verirler. Çünkü ona itaat etmek vaciptir. İsmâil, haramın tüm yeryüzünü sardığını, şimdi kişinin sanat, ticaret ve miras yolunda kazandığı ile diğer yollar arasında hiçbir fark kalmadığını savunur. Bu yollardan herhangi biriyle müslümanın günlük rızkını elde etmesi helâldir.

6. İçinde bulundukları vatan küfür diyarıdır, orada yaşayanların malları ve kanları mübahtır, kendi takipçileri hariç.

7. Mut'a nikahı caizdir.[11]

er-Ruaynî'den sonra karşımıza İbn Meserre'nin en meşhur talebesi ve İbn Arabî'nin bizzat kendi tanıklığı ile hocalarından biri olmak vasfını taşıyan Ebu'l Abbas es-Sınhâcı İbnü'l-Arîf'le karşılaşıyoruz (v. 536 h)[12] Daha sonra karşımıza İbn Arabî (560-638 h.) çıkıyor. "İbn Arabî Endülüs'teki fikir cemaatlerinin birine gizlice gidiyor, Pisagorculuk, Orfeosçuluk ve Hinduizmin tesirlerini taşıyan sembol ve yorumlara garkolmuş Yeni Empedoklesçiliği öğreniyordu. Bu ekol, İbn Meserre'den beri mensûplarına sembolik öğretileri ve gizli prensipleri veren tek ekoldu."[13] İbn Arabî de kendini İbn Meserre'ye nispet etmekte tereddüt etmez; "Bu yolun ilim, yücelik ve keşif bakımından en büyüklerinden olan İbn Meserre'den rivayette bulunduk."[14] Bu sözleri kendi üslûbuyla Bâtınî bir yorum içinde ele aldığı arşı taşıyan melekler bahsinde söylemiştir; onun yorumu açık bir şekilde İsmâilî felsefenin temel yargılarıyla buluşmaktadır. Zinciri kolayca İbn Arabî'den, 669 yılında ölen İbn Seb'în'e uzatabiliriz. İbn Seb'în, başlangıç noktası İbn Meserre olan Bâtınî bir cereyanda öne çıkmış bir diğer şahsiyet olarak ele alınabilir.

Bu ekolün; müessisi İbn Meserre'den, en uzak ve geç temsilcisi İbn Sebîn'e kadar tüm üstadları tarafından öğretilen felsefî düşünceler ile temel metinlerinde bulmak imkânına eriştiğimiz İsmâilî felsefesi arasında organik bir bağ kurmaya gelince; bu husus hiç tartışmaya mahal bırakmayacak bir tarzda açıktır:[15]

11. A.g.e., a.y., s.211, buradaki yedi görüşle İsmâilîlik ve Karmatilik felsefesi arasında büyük bir yakınlık mülâhaza ediyoruz. Bu yakınlık İbn Meserre ve takipçilerinin görüşleriyle, İsmâilî felsefe ve Karmatîler nezdindeki sosyalist uygulamaları destekleyenlerin görüşleri arasında bir fikir birliği olduğunu teyit ediyor.
12. Bkz, İbn Arabî, el-Fütühâtü'l-Mekkiyye, s.127, c.2, Dar-u Sadır, Beyrut
13. Bkz., Muhammed Gallab'ın makalesi: el-Ma'rife inde Muhyiddîn b. Arabî, (Muhyiddîn b. Arabî hatırasına çeşitli incelemelerin bulunduğu kitap,) s.185, el-Hey'etü'l-Mısriyye el-Amme li't-Tab'ı ve'n-Neşr, Kahire, 1969
14. İbn Arabî, el-Fütühâtü'l-Mekkiyye, s.147, aynı veriler.
15. Bkz. Meselâ meşhur İsmâilî dâisi olan Kirmanî'nin Râhatü'l-akl adlı eseri.

Yukarıda İbn Meserre'nin öğrencisi er-Ruaynî'ye nispet edilen ilm-i ilâhî, baas, arş, nübüvvet, mut'a nikahı, cemaatin imamına itaatın vacipliği ve ona zekatın verilmesi gibi hususlar, İbn Arabî'nin arşı taşıyan melekler hakkında öne sürdüğü Bâtınî yorum... İşte bu unsurların tümü ancak İsmâilî felsefe sistemi ve Şîî mezhebinin sınırları içinde bir anlam kazanır. İbn Meserre ekolünün kurulduğu günden son günlerine kadar zamanla ideolojik açıdan İsmâilî felsefesinden uzaklaştığına ve "İşrâkî tasavvuf" diye bilinen bir ekole katıldığına gelince herkes tarafından bilinen bir şeydir bu... Bu ve öteki açıklamalardan sonra geriye bâtınî, felsefî, sûfî cereyanın doğası ve kaynağına dair İbn Haldun'un o güzel ifadesine bakmak, onun tanıklığına başvurmak kalıyor. Mukaddime sahibi İbn Haldun tasavvufa ayırdığı fasılda, Mağrib ve Endülüs diyarında vahdet-i vucûtçuların savundukları görüşleri tek tek arzettikten sonra şöyle diyor: "Mutasavvuflar taifesinden olan sonraki kuşak (=müteahhırîn) duyu ötesi âlem ve keşf hususunda sözler söyleyerek çok ileri gittiler. Daha önce belirttiğimiz gibi onların çoğu hulûle ve vahdete inanıyordu; yazdıkları kitapların sayfalarını bu görüşlerle doldurdular. Mesela, makâmât ve diğer kitaplarında Herevî bu yolu izlemiştir. Onların ardından gelen İbn Arabî, İbn Seb'în, bu ikisinin öğrenciliğini yapan İbnü'l-Afîf, İbnü'l-Fârıd, en-Necmü'l-İsrâilî de yazdıkları kasidelerde aynı yolu izlemişlerdir. Bu grubun ilk öğrencileri müteahhır Râfızîlik diyebileceğimiz İsmâilîler ile karışık bir hâldeydiler. İsmâilîler de hulule ve imamların ulûhiyyetine inanırlar; böylece maruf görülmemiş bir doktrini savunurlardı. O hâlde iki taraftan herbiri diğerinin fikirlerinden kana kana içmiş, sözleri ve inançları birbirleriyle iyice karışmış ve benzeşmiştir."[16] (Bu bağlamda geriye son bir söz kalıyor. *Kuşkusuz araştırmanın başından bu yana anlattığımız ekol, Endülüs Yahudi felsefesi ile özellikle de İbn Cebirol ile ilişki içindeydi (416-463h). İbn Cebirol'ün Menâbiü'l-Hayat adlı kitabı İsmâilî filozof Ebû Yakup Sicistânî'nin Yenâbi' adlı kitabını çağrıştırmaktadır. Benzeşme sadece başlıktan ibaret değil her ikisinde de aynı metafizik yapı söz konusu.*[17]

Hicri 4. asrın başlarından 7. asrın sonlarına kadar Mağrib ve Endülüs'ün tanıdığı Bâtıni-İşrakî karakterli felsefe ekolünün ana hatları kısaca böyledir. İbn Tufeyl bu ülkelerde felsefenin zuhûru ile ilgili bir tarih saptarken bunları söylemeden geçmiştir. Niçin sustuğunu ise ilerki sayfalarda göreceğiz. Şimdi bu filozofun içinde tutup gizlediği hususları açığa çıkarmak için onun tanıklığına başvuralım, daha önce belirttiğimiz gibi.

* * *

16. İbn Haldun, el-Mukaddime, s. 1073-1074, c.3, Lecnetü'l-Beyâni'l-Arabî, tahkik: Ali Abdülvahid Vafi, Kahire 1963.
17. Bkz., İbn Cebirol'ün kitabına bir tanıtım ve giriş olarak S. Munk, a.g.e.

2. Burhana Dayalı Bilimsel Bir Felsefeye Doğru

A- Siyaset Tarafından Belirlenmiş Doğal Bir Gelişim

İbn Tufeyl Endülüs'te felsefenin doğuşunu -bununla burhana dayalı bilimsel felsefeyi kastetmektedir- bilimsel düşüncenin gelişiminin iki merhalesinin taçlanması olarak sunar. Bu merhaleler:

1. Matematik bilimler merhalesi 2. Mantık merhalesidir. Bu, şu anlama geliyor ki Endülüs'te felsefenin zuhûru, doğudakinden apayrı bir bağlamda gelişmiştir. İster İsmâilî felsefesi, ister Kindî, Fârâbî yahut İbn Sînâ felsefesi olsun doğudaki hiçbir felsefeye benzer bir gelişim göstermemiştir. Endülüs felsefesi. Bildiğiniz gibi doğuda felsefe öz be öz dinî bir atmosferde gelişti. Bununla kelâm ilminin egemen olduğu, temel problematiği belirlediği atmosferi kastediyoruz: *Nakille aklı uzlaştırmak ve temel görev olarak aklî delillerle imanî temelleri korumak. Öyle ise İbn Tufeyl'in Endülüs'e dair tanıklığının dile getirilmeyen neticesi bu bölgelerde din ve felsefeyi birbiriyle uzlaştırma problematiğinden uzak bir felsefenin zuhur etmiş olmasıdır. Din ve felsefenin uzlaşımı kelâm ve felsefe açısından doğu felsefesinde tam merkezde yer alan problematiktir. Öyleyse doğu felsefesinin tanıdığı çıkış noktasından apayrı türde bir kalkış noktasına sahip yeni bir zuhûrla karşı karşıyayız.* Tür itibarıyla ayrı derken ne söylemek istediğimizin farkındayız. Şöyle ki doğuda felsefe nasıl ilm-i kelâm üzerine yahut en azından onun gölgesinde ve yanıbaşında gelişerek görüş ve problematik açısından ona ortak olmuşsa İbn Tufeyl'in, İbn Bâcce'nin ve İbn Rüşd'ün felsefesi olan Endülüs düşüncesi tam anlamıyla bilime dayanmış, matematik ve mantığın üzerinde serpilip gelişmiştir. *Dolayısıyla Endülüs düşüncesinden ileride görebileceğimiz gibi bilimsel, "laik" bir felsefe doğmuştur.*

Eğer bu burhana dayalı felsefenin doğu ile irtibatlandırılması gerekiyorsa -en azından bir daha şovenist damgası yemeyelim diye yapıyoruz bunu-[18] Mağribîlerin reisi olan Ebû Süleyman Sicistânî el-Mantıkî ile bu ekol arasındaki irtibat tarihî açıdan kesindir. Sâid el-Endelüsi'nin bildirdiğine göre tabip ve mantıkçı olan Muhammed b. Abdun el-Cebelî Bağdat'a gitmiş Ebû Süleyman Sicistânî'den mantık okumuş, 13 sene doğuda eğitim gördükten sonra 360 yılında Endülüs'e dönmüştür. Sâid el-Endelüsî, İbn Abdun'un tıbbı ve mantığı iyi bildiğini ve kendi döneminin bazı ilmi şahsiyetlerine üstadlık ettiğini söylemektedir.

18. Bu şovenizm ithamı, elinizdeki kitaba tenkit yazan Prof. Ali Harb tarafından yapılmıştır. el-Mecelle el-Arabiyye dergisi, Beyrut, Ağustos-1980. Aynı mevzûyu işleyen ve aynı ithamı yapan başka bir makale için bkz, Prof. Muhammed Emin, el-Yesârü'l-Arabî dergisi, Paris, sayı 30, Nisan-1981.

Ne olursa olsun; ister daha önceki araştırmamızda Kindî-Fârâbî, İbn Sînâ ve İsmâilî felsefesinin tamamen zıddında yer alarak dini felsefeden ayıran kişiler diye bahsettiğimiz Bağdatlı Mağrıbîler ekolünün felsefî ve mantıkî geleneğini Endelüs'e taşıyan kişi İbn Abdûn el-Cebelî olsun; isterse Mağrib ve Endülüs'teki felsefî eğilim herhangi bir dış tesirden etkilenmesin, tarihi hakikat şunu teyit ediyor ki; İbn Bâcce, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd'ün mensûp olduğu felsefe Endülüs bilimsel düşüncesinin iki gelişim merhalesine tanıklık edecek şekilde zuhûr etmiştir. İbn Tufeyl'in daha önce bildirdiği gibi bu merhaleler; riyaziyat ve mantık merhaleleridir. Bu ikinci dönemde mantık ile beraber matematik, tıp ve astronomi okutulmuştur. Bu son iki ilim her iki dönemde farklı derecede öğretilmişlerdir. Sâid el-Endelüsî, Tabakâtü'l-Ümem adlı kitabında Endülüs'te mantık bilimlerinin nasıl geliştiğine dair malûmât verirken dolaylı da olsa; kesin bir şekilde bu sözlerimizi teyit eder.

Sâid, Endülüs ilmî şahsiyetlerinin biyografisini yazarken o muhitte antik bilimlerin zuhurundan kendi yaşadığı döneme kadar (v. 463 h.) bilginleri tarihi sırayla ele alınış blimsel tasnife değil tarihi önceliğe önem vermiştir. Onun ilmî şahsiyetlerle ilgili zaman sırası İbn Tufeyl'in dile getirdiği merhalelere tıpatıp uymaktadır: İlk dönem diyebileceğimiz üçüncü yüzyılla dördüncü yüzyılın ortalarına kadar süren zaman dilimi içerisinde yaşayan şahsiyetler halkı ilim talebine yöneltiyorlardı. O halde bu zaman diliminde zikri geçen şahsiyetlerin tüm bilimsel etkinliklerinin matematik ve tıpa hasredildiğini söyleyebiliriz. Bundan sonra Emevî Halifesi Hakem döneminde dördüncü yüzyılın başlarında ikinci merhale gelecekti. Küçük krallıklar (=tavâifu'l-mulûk) dönemiyle beraber, Endülüs'te ilmin yaygınlaşması için resmî ve hakiki başlangıç gerçekleşir. Böylece dördüncü ve beşinci yüzyıllarda mantığa ısınmış, felsefeye giriş hakkında risaleler yazmış müelliflerle karşılaşırız.[19] Sâid şunları ekler: "Tabiat ilmi (=fizik) ve ilâhiyâta gelince, Endülüslülerden hiçbiri bunlara fazla ilgi göstermemiştir." Bizim de şunları eklememiz gerekiyor: Sâid el-Endelüsî'nin vefat ettiği 463 yılına kadar hakikaten bu bilimlere eğilim olmamıştır.

Sâid'in vefatından on sene sonra doğan İbn Bâcce, üçüncü dönemin gerçek başlatıcısı olacak, tabiat ve ilâhiyât ilimleriyle ilgilenilmesine, bu sahalarda eser verilmesine yol açacaktı. Burada İbnü'l-İmam diye meşhur olup İbn Ebî Usaybia'nın da tanıklığı ile bilimler konusunda keskin bir yazarlık payesine erişen, uzun müddet Ebûbekir İbn Bâcce'nin yanında bulunan Ebu'l-Hüseyin adlı

19. Sâid'in saydıkları arasında İbn Hazm'da vardır. Burada dikkat çeken bir husus da "mantık önermelerini izah ederken fıkhî misaller getirme" işinde İbn Hazm'ınGazâlî'yi geçmiş olmasıdır.

bilginin son derece mühim sözlerine başvurmalıyız.[20] Ebü'l-Hüseyin İbnü'l-İmam, İbn Bâcce ile mektuplaşır, onun eserlerini istinsah etmeye kendini vakfederdi. Bu çalışkan zat, İbn Bâcce'nin tüm eserlerini toplamış, giriş mahiyetinde yazdığı makalede Endülüs'te felsefenin ve felsefî ilimlerin gelişimini ele almış, gerek bu yörelerde ilim talep edenlere gerekse doğudaki filozofları nisbetle dostu İbn Bâcce'nin büyüklüğünü ve değerini ön plana çıkarmıştır. İbnü'l-İmam'a göre ilim taliplileri Endülüs'te doğudan gelen kitapları tetkik edip, muhtevasını daha iyi anlamak çabasına gömülmüşken İbn Bâcce ortaya çıkmış, ilk ciddî felsefî eser vermenin yollarını o açmıştır. İbnü'l-İmam, dostu ve üstadı olan İbn Bâcce'nin özellikle matematik, astronomi ve tabiat ilimleri hususunda üstünlüğünü vurgulamakta, bu arada metafizik ilminde de keskin bir anlayışa sahip olduğunu, bu ilimden basamak olarak önce gelen diğer hazırlık ilimlerinden de nasiptar bulunduğunu bildirmektedir. Bu sözlerinden sonra şunları ekler: "Sanki Ebû Nasr Fârâbî'den sonra onun söz konusu edip çalıştığı ilimler hususunda İbn Bâcce gibisi gelmemiştir diyebiliriz. Çünkü sözleri ve eserleri, doğuda Fârâbî'den sonra bu ilimleri iş edinen İbn Sînâ ve Gazâlî'nin sözleriyle karşılaştırıldığında, onunkilerin daha kaliteli olduğunu ve Aristo'yu anlamakta daha ince bir anlayışa sahip olduğunu farkedeceksin."[21]

Umulur ki burada şunu vurgulamaya ihtiyacımız kalmaz; Endülüs'te tabiat ve ilâhiyât ilimlerinin biraz geç başlaması ne antik bilimlerle meşgul olanların tercihleriyle ne de işlerin doğal gelişim seyri sebebiyle olmuştur. Bilâkis, kültür ve siyaset otoritesini ellerinde tutan hukukçuların ve hükümdarların çaba ve tavırları sebebiyle böyle olmuştur. Onlar önce bilimsel yararları ve "tarafsız" karakterlerinden ötürü tıp, matematik ve astronomi gibi bilimlerin tahsil edilmesine izin vermişlerdi. Tarafsız dedik, bu gibi bilimler akıl ve nakil arasındaki kavgada, dolayısıyla siyaset sahasında objektifliklerini koruyabilirler. Sonra mantık bilimine veya mantığın en azından bazı kavramlarına ihtiyaç duyulup fıkıh ve usûl-ı fıkıh sahasında bu bilimin tahsili gerekli olunca o zaman telif yolları açıldı. Söz konusu kavgada taraf olan tabiat ve metafizik bilimleri ise sadece akıl kefesini nakil aleyhine ağır bastıracağı için değil, aynı zamanda o dönem Endülüs'ünde felsefeyle uğraşmanın egemen kültür ve siyaseti belirleyenlere aykırı bir ideolojiyi benimsetme çabası anlamına da geldiği için bu sahalarda eser verilmeyecek, eğitim yapılmayacaktı. Egemen kültür ve siyasetin belirleyicileri, sünnî hükümdarlar ve nassa sıkı sıkıya bağlı fakihlerdir. Onlara aykırı gelecek ideoloji ise

20. İbn Ebi Usaybıa, Uyûnü'l-Enbâ, c.2, s. 63.

21. Bkz, İbnü'l-İmam'ın metni Mâcid Fahri, Resâilü İbn Bâcce s. 175, Darü'n-Nehar, Beyrut, 1968.

İsmâilî ideolojisidir ki temel fikirleri İbn Meserre cemiyeti tarafından Endülüs toplumuna çoktan sızmıştır. Bu cemiyet siyâsî hedefleri olduğunu hiç gizlememiş, bazı dönemlerde yönetimle rekabete girişmiş, sonunda yönetim tarafından kahredici darbeyi yemiştir.[22]

Bu durum, Mağrib ve Endülüs'te kendi dönemine kadar felsefenin hikayesini tarihlendiren İbn Tufeyl'in niçin Bâtınî-İşrâkî cereyandan bahsetmediğini bize anlatıyor. Onun sükût geçmesi genel suskunluğun bir parçasıdır: Zira Emevîler döneminden Muvahhidîler dönemine kadar Endülüs'te kurulu tüm yönetimlerin en tehlikeli rakibi Abbâsî halifeliği idi ve onlardan bahsetmemek, onların düşüncelerini gün yüzüne çıkarmamak gerekiyordu.

Kuşkusuz İbn Tufeyl'i susturan, daha sonra onu ve selefi İbn Bâcce'yi konuşturan faktör, siyâsî faktördür. Bu siyâsî faktör yeni ideolojisiyle Şîîlik ve Sünnîlik arasındaki kavgayı aşmak isteyen; bir bakıma katı ve nasslara sıkı sıkı bağlı murabıtların tersine "asıllara" dönme davetini yapan, bir bakıma da Mehdî kavramını İsmâilî inanç ve Bâtınî felsefenin tam tersine rasyonel düşüncenin doğması için kullanan Muvahhidîler Devletidir.

Evet, İbn Bâcce, İbn Tûmert'in muvahhidî çağrıyı yaptığı 511 yıllarında yani tam bir değişim ve ınkılap çağında yaşamıştı. Bu tarih, onun ölümünün 20 sene öncesine tesadüf etmektedir. Muvahhidîlerin çağrısı, serbest (=liberal) bir akideyi benimsetmiş, sistemli bir devrime dönüşmüştür. Onlara göre taklit terk edilmeli, asıllara dönülmelidir. Bu sözler içtihad kapısının açılması ve düşünce hürriyetine izin verilmesi anlamına geliyordu. Öyleyse İbn Bâcce, siyâsî ve kültürel yaşamını, Murabıtlar devletinin tüm sahalarda ideolojik ve askeri mahiyet taşıyan muvahhidî saldırıları karşısıda yıkılmaya yüz tuttuğu bir karmaşa döneminde geçirmişti. Filozofumuz Endülüs'te bazı Murabıt hükümdarlarına vezirlik, Fas sarayında tabiplik ettiğine göre aklımızdan çıkarmamamız gereken husus, onun son günlerini yaşayan bir devlette çeşitli görevler üstlendiğidir. Hicrî 526 yıllarında Abdü'l-Mümin el-Muvahhidî'nin devleti kurulacaktı eski Murabbıtların merkezinde. Bu dönem resmî, kültürel ve siyâsî otoritenin yıkılıp

22. Emevî halifesi Abdurrahman en-Nasır döneminde İbn Messerre ekolüne karşı otoritenin sertliği zirveye çıkmıştı. Abdurrahman 340 H. senesinin Zilhicce ayının yedisinde cuma günü bir karar çıkartarak, İbn Meserre cemiyetine sert bir ultimatom göndermişti. Bu kararda cemiyeti şöyle niteliyor: "Sünneti değiştirmeye cüret etmiş, yüce Kur'an'a ve emin Peygamberin hadislerine tecavüz etmiş bir topluluk." Bu cemiyete mensup olanları kovmak için kararın diğer bölgelere ve valilere de ulaştırılmasını emretti Halife Abdurrahman... Karardan anlaşılan o ki Endülüs Emevi otoritesiyle Mağrib ve Endülüs'te o dönemler yayılmaya çalışan Şii mezhebi arasında dehşetli bir mücadele vardı. Bkz. çıkarılan kararın metni için, Muhammed Abdullah İnan, Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs, c.2, s. 433, Mektebetü'l-Hanci, Kahire. Aynı şekilde bkz. Munis, Şuyuhu'l-Asr fi'l-Endülüs, s. 63-64, el-Mektebetü's-Sakafiyye, Kahire, 1965.

yerine ınkılapçı fikirler taşıyan bir rejimin kurulduğu zaman dilimidir. İbn Bâcce'nin felsefe meşguliyetinin önceki müelliflerden farklı olması ve akla önem veren rasyonel bir felsefe üreticisi durumunda bulunması bize garip gelmemelidir.

B- Yeni Bir Felsefî Söyleme, Rasyonel ve Özgür Bir Sadâya Doğru

İbn Bâcce felsefe üretiminde, kendinden önce felsefenin önünü kapatan siyâsî kayıtlardan âzâd olmakla yetinmemiş, şu anda özellikle vurgulamak istediğimiz gibi doğudaki felsefenin karşı karşıya kaldığı kültürel engellemelerden de kurtulmuştur. *Felsefe doğuda zuhur ettiğinden beri tüm hayatı boyunca söz konusu kültürel bağlara esir düşmüştür. Bu bağlar veya engellerden maksadımız bir yandan kelâm ilminin, diğer yandan Yeni Eflâtunculuk'un meşrıkî kalıbının irfani (gnostik) temellerinin miras bıraktığı epistomolojik zincirlerdir.*[23] Endülüs'te kelâm ilminin zincirinden kurtuluş, İbn Bâcce mahsûlü felsefenin de nakil-akıl, din-felsefe uzlaşımı problematiğinden kurtulmasına yol açmıştır. Aynı şekilde Yeni Eflâtunculuğun meşrıkî kalıbından âzâd oluş, Endülüs felsefesini, dinin felsefeye, felsefenin dine sokulmasında ilmi kullanma bedbahtlığından kurtarmıştır. -Bilindiği gibi doğudaki felsefe ekoller ömürleri boyunca dini felsefeyi, felsefeyi dine sokmak için ilmi kullanmışlardır.- Böylece ilim Endülüs'te Aristo dönemindeki gibi felsefe sarayının temelini teşkil edecekti.

Bu İkili Özgürlüğün Gün Yüzüne Çıkan Etkileri Nelerdir?

Evvelâ İbn Bâcce'nin felsefî söyleminde bilim- felsefe ilişkisini konu edinen ikinci düzeyden başlayalım işe.

Filozofumuzun metinlerini dikkatli bir şekilde incelediğimizde, hepsinde de kaynak olarak Aristo unsurundan faydalandığını görüyoruz. Lâkin, doğudaki filozofların Esûlucya ve benzeri metinlerle fonksiyonelleştirdiği Aristo'yu değil, bilgin Aristo'yu temel aldığını görüyoruz. Kitabü's-Sîmâ, Kitabü'l-Hiss ve'l-Mahsûs, Kitabü'l-Hayevan, Kitabü'n-Nefs ve Kitabü Nikomahya (=Nikomahos'a Ahlak) kitabının sahibi olan, metafizik adlı eseri yazan Aristo'yu temel alıyor. İbn Bâcce'ye özgü bu söylemin kaynak çerçevesi içinde Eflâtun'la da karşılaşıyoruz, lâkin onu başvurulacak bir merci gibi değil, reddetmek için anılmaya değer bir görüş sahibi olarak ele alıyor. İbn Bâcce'nin eserlerinde Fârâbî ile de karşılaşıyoruz, fakat el-Cem'u Beyne Ra'yeyil-Hakîmeyn (İki Filozofun Görüşlerinin Arasının Bulunması) yazarı Fârâbîyi değil, Aristo'yu şerheden ve ikinci öğretmen olma vasfını kazanan Fârâbî'yi

23 Daha önce İbn Sînâ'ya dair araştırmamızın 4. bölümüne mürâcât ediniz.

görüyoruz. el-Medinetü'l-Fâdıla (Erdemli Şehir) yazarı Fârâbî'yi ise Eflâtun'dan bahseder gibi anıyor. İbn Sînâ'ya gelince tamamen sustuğunu görüyoruz. Lâkin bu suskunluğun özel bir anlamı var ki İbn Bâcce'nin Gazâlî'ye ait iddialara; keşf ve muşahede hususunda tasavvufçulara yöneltiği kısa ve kesin eleştirilerin taşıdığı anlamdan hiç de aşağı değil.

İbn Bâcce söylemindeki kaynak unsurlar bunlardan ibaret. Bu söylemin dayandığı genel kâniât tasavvuruna, daha doğrusu çerçevenin esas sınırlarını çizen anlayışa gelince, kendimizi Aristo kozmolojisine hakiki bir dönüşle karşı karşıya buluruz. Dolayısıyla Ptolemeus sisteminden ve onu kendine kılıf edinen meşrıkî feyz felsefesinden tam bir yüz çeviriş vardır İbn Bâcce'de...

Bu bağlamda Endülüs bilimsel düşüncesindeki temel olguya işaret etmek yerinde olacaktır: Ptolemeus sisteminin eleştirilip Aristo bilimiyle daha uyumlu bir sistem kurma çalışmaları yürütülmüştür. İbn Bâcce Batlamyus (Ptolemeus) sistemini eleştirenlerin başında geliyordu. Bu yolda İbn Tufeyl ve İbn Rüşd de ona takipçi olmuştu. Bilindiği gibi bu, yeni bir astronomi sisteminin kurulmasına yol açmıştır ki Batlamyus'a tamamen aykırı olan bu nizam, meşhur astronom el-Bitrûci tarafından inşa edilmiştir. 601 yılında vefat eden bu mahir bilgini ortaçağ alimleri Avrupa'da Pétagius olarak tanımıştır. Anılmaya değer bir yan da şu ki 16. yy.'a kadar... Bitrûcî sistemi Avrupa'da Batlamyus sistemine karşı büyük taraftarlar bulmuştur.

Kuşkusuz İbn Bâcce, İbn Tufeyl, İbn Rüşd ve Bitrûci'nin savundukları astronomi anlayışının en belirgin vasfı tedvir (epicycles) felekleri nazariyesini reddetmesi idi. Batlamyus, göksel cisimlerin hareketini belli bir düzene koymak ve zaptetmek için bu teoriye sarılmıştı. İbn Bâcce ve genel olarak tüm Endülüs filozofları, sadece göksel cisimleri ince bir şekilde zaptetmede başarılı olamadığı için değil, Aristo kozmolojisinin takdim ettiği genel evren tasavvuruyla da uyuşmadığı için bu faraziyeyi reddetmişlerdir. Daha önceki araştırmamızda dile getirdiğimiz gibi İbn Sînâ bir yandan Batlamyus'un felek sistemine sarılırken öte yandan Batlamyus sistemine muhalif olan Aristo'nun nazariyelerine dayalı meşşâîliği -peripatetik düşünceleri- benimsemiş gözüküyor. Bu çelişki İbn Sînâ felsefesini bir çok yönden karmaşa ve huzursuzlukla karşı karşıya bırakmıştır. Daha önceki mezkur araştırmamızda vurguladığımız gibi doğu filozoflarının Batlamyus sistemine sarılması tek bir amaca yönelikti: Dinî anlayış ile Aristocu felsefe anlayışı arasında uzlaşı sağlamada bu sistemi kullanmak. Yine bu uzlaşıda en önemli rolü Harranî bir renk taşıyan feyz nazariyesi oynamıştır. *Oysa Endülüs bilginleri ve filozoflarının söz konusu uzlaştırma problematiğinden âzâd olması, onları, matematiğe dayalı astronomi tasavvuruyla, kozmoloji tasavvuru arasında insicam yaratmaya sevketmiştir. Yani, bilimle felsefe arasında hiçbir teolojik problematiği göz önüne almadan ahenk sağlamak onların başlıca çabası olmuştur.*

Aristo'nun kozmolojik öğretilerine dönüş, "asıllara dönüş" şiarını taşıyan Endülüs felsefî projesinin görünen etkilerinden biridir sadece. Bilindiği gibi asıllara dönüş, muvahhidî kültür devriminin sloganıdır. Burada ki asıl Aristo olduğu için onun metinlerine, bilimsel problematiğine ve felsefesine dönüş söz konusu olacaktır. Dolayısıyla Arap doğusundaki meşşâîlerin omurgasını teşkil eden İbn Sînâcı yorumlar aşılacaktır. *Burada görüyoruz ki İbn Bâcce de İbn Rüşd'ün tamamlayacağı bir işin başlatıcısı olmuştur. Bu sözlerimizle Aristo'nun Aristo vasıtasıyla şerhedilişini kasdediyoruz.* Kuşkusuz, İbn Bâcce'nin Aristo üzerine düştüğü notlar ve yaptığı açımlamalar geçmişteki tüm şerhlerden daha güçlü bir Aristocu ruh taşıyordu. İbn Rüşd'ün dışında, bu sahada, kimse onu geçememiştir. Hatta İbn Bâcce'nin bazı şerhlerinde İbn Rüşd'ü dahi geride bıraktığını görüyoruz. Özellikle Aristo'nun harekete dair görüşlerini yorumlayan filozofumuz İbn Rüşd'ü aşmıştır. Bu sahadaki sözleriyle İbn Bâcce bazı araştırmacılar tarafından çağdaş ilmin babası olan Galileo ile "karşılaştırılacak" biri olarak vasıflandırılmıştır.[24] Aristo'nun muallakta bıraktığı "etkin aklın heyûlânî akılla ilişkisi" gibi meselelerin çözümüne gelince İbn Bâcce'nin tamamen kendine özgü bir çizgide seyrederek bilimsel gerçeklik ruhuyla insicam içinde hareket ettiğini görürüz. Bu ruhu Aristo tanıtmış, filozofumuz da ona sahip çıkan biri olarak seçkinleşmiştir. O, bu meselede İskender, Thamestius, ve İbn Sînâ gibi tüm İşrâkî-lâhûtî karakterli yorumları bir kenara atarak alternatif şerhler sunar ki bunlar Aristo'nun bilimsel bakışıyla daha uyumludur. İbn Rüşd ise İbn Bâcce'nin bu meselelerde izlediği yolu "hak" (en doğru) olarak görmüştür. Çünkü onun da belirttiği gibi bu yol "burhan" yoludur.[25]

İbn Bâcce'nin orijinalitesi sadece tabîî ilimler alanında Aristo'ya yaptığı yeni ve gelişmiş şerhlerle sınırlı kalmamıştır. Aynı şekilde Aristo'nun muallakta bıraktığı bazı netameli metafizik konulara getirdiği özgün yorumlardan da ibaret değildir. Bilâkis onun orijinalitesi, İbn Rüşd'ü harekete geçiren ve şerhe iten gerçekten asil bir felsefî üründe göze çarpıyor. Kurtuba filozofu büyük şarih İbn Rüşd'ün, İbn Bâcce'ye ait "Tedbîrü-ü'l -Mütevahhid risalesini Şerh tmeye karar vermesi, bu risalenin biraz kapalı olmasından değildir. İbn Bâcce'nin ilâhiyâtla ilgili tüm risalelerinin ana karakteri, biraz kapalılıktır. Zaten o da

24. Endülüs astronomi ekolü ve Bitrûcî sistemi için bkz; zengin bir kaynakça ile yazılmış Nebil'eş-Şihâbî'nin makalesi, A'mâl-ü Nedvet-i İbn Rüşd, Külliyyetü'l-Âdâb, Ribat 1978, İbn Bâcce'nin hareket ve Aristo üzerine te'villerine dair görüşleri hakkında bkz; Aristo'ya ait es-Sımaü't-Tabîî adlı kitaba yazdığı şerh. Tahkik ve takdim: Ma'n Ziyade, Darü'l-Kindi ve Darü'l-Fikr 1978; krş. Henry Corbin, Tarihü'l-Felsefeti'l-İslâmiyye, s. 343, Dar-ı Üveydât, Beyrut 1966.

25. Telhis-ü Üveydat, Beyrut, 1966. Telhis-ü Kitabi'n-Nefs (İbn Rüşd'e ait) Mektebetü'n-Nahda, Kahire 1953, s. 90-92

yazdığı makalelerin birinde bunu itiraf ediyor. Bilâkis büyük şarih İbn Rüşd'ü böyle bir karara iten sebep; sözkonusu risalenin ehemmiyetidir. Felsefî bir ürün olarak hiç bir makale bu risaleyi geçmemiştir henüz. S. Munk, İbn Rüşd'e ait heyûlânî akıl hususunda yazılmış Latince bir metnin tercümesinde şunları aktarıyor: "Ebûbekir İbn Bâcce bu topraklarda Tedbîrü'l -Mütevahhid için bir yöntem çizmeyi hedeflemişti. Fakat fikirlerinin içerdiği şeylerin zor anlaşılması bir yana, kitabını dahi tamamlayamamıştır. Biz bu mevzû dışında başka yerlerde de onun varmak istediği hedefi açıklamaya çalışacağız. Çünkü bu mevzûyu en iyi irdeleyen tek kişi odur ve eski düşünürlerden hiç kimse onu geçememiştir."[26] Bu ibareden anlaşılan şu ki sürekli Aristo'yu düşünen Kurtuba filozofu hiç kimseyi istisna etmiyor ve Tedbirü'l-Mütevahhid adlı risaleyi benzeri olmayan yeni bir ürün olarak görüyor. Ne Fârâbî, ne Eflâtun hatta ne de Aristo ona benzer kitap yazamamıştır... Öyleyse biz söz konusu risaleyi okuyarak İbn Bâcce'nin özgünlüğünü günyüzüne çıkarmalıyız. Belki böylece büyük filozofumuz İbn Rüşd'ün bu risale için tanımladığı seviyeye erişebiliriz.

3- Tedbîrü'l-Mütevahhid Risalesi: Yeni Bir Okuma Çabası

A- Yöntem Meseleleri

Tedbîrü'l- Mütevahhid risalesi gerek İbn Bâcce'nin felsefesini araştırma, gerekse Mağrib ve Endülüs'te felsefenin tarihini bilme açısından özel bir ehemmiyete sahiptir. Bir yandan filozofumuzun irdelediği en önemli problemleri ihtiva etmesi öte yandan yeni bir mevzûda her yanı tamam ve erişkin bir nazariye inşa etmeyi arzulayan birinin Endülüs'te ürettiği felsefî mahsûl olması bu esere büyük önem kazandırıyor. Fakat sözkonusu ettiğimiz eser kendisini bilinçli bir şekilde okumak isteyenlerin önüne iki problem çıkarıyor: Birinci sorun konu ile ilgili. Hepimizin bildiği gibi bu risale henüz tamamlanmamış, İbn Tufeyl'in tabiri ile son kısmı eksik bir risaledir. İkinci sorun yöntemle, bakışla ilgilidir. O halde mesele, risaleyi okuyanın uygun bir yorumu seçebilmesi için dayanacağı "kaynaksal çerçeve" ile ilgilidir.[27]

26. Bkz, S. Munk, a.y., s. 388

27. Şuna dikkat çekmeliyiz ki biz uygun olan "okuyuş" derken yapılan araştırmanın; metnin epistemolojik temeline eğilmesi gerektiğini, ideolojik fonksiyonunu birinci plana çıkarmamak gerektiğini kastediyoruz. Epistemolojik temeli, araştırmanın gayesi sayan bir okuyuştur bu. Dolayısıyla bu okuyuşun görevi okunan metni ideolojik değil epistemolojik açıdan fonksiyonel hâle getirmektir. Burada bir daha vurgulamamız gerekiyor ki araştırmamızın bu merhalesinde epistemoloji ile ideoloji arasında bir ayırıma gitmek sadece yöntemsel bir zorunluluktur, hedef değildir.

Birinci sorunu, İbn Bâcce'nin diğer metinlerine göz atmak, Tedbîrü'l-Mütevahhid'deki konuları inceleyen diğer risalelerden faydalanmak suretiyle çözebiliriz. Fakat ikinci sorunu çözmek sadece mevzunun gerektirdiği zorlukları aşmayı değil Arab-İslâm felsefesini okuyan kişiyi yönlendiren "önyargılardan" kurtulmayı da gerektirir. O halde metinde geçen felsefe terminolojisini zihnimize doğru oturtmalı, onları daha önce yaygın olan yorum ve tasavvurlardan ayırmalıyız. Sadece bunu becerebilmek bile bu okuyuşumuza istediğimiz ciddiyeti kazandıracak ve aradığımız uyumu sağlayacaktır. Mesele burada sadece daha önce belirttiğimiz "konunun okuyucusundan ayrılmasının zorunluluğu" prensibi ile ilgili değildir.[28] İbn Bâcce'nin tüm metinlerinde esas sorun, dile getirilen söylemin düzeyi ile ilgilidir. Karşımızda bir dil ve terminoloji sorunu var ve biz o dile; terminolojiye dayanarak onu anlamaya çalışacağız. Sözlerimiz genel ifadelerle sınırlı kalmasın diye metindeki iki temel kavramı örnek olarak sunalım: "Nevâbit" ve "etkin akıl" kavramları. Bu ıstılahları ilk defa duyduğumuz kaynaksal çerçeveye; Fârâbî felsefesine dönersek; nevâbit kelimesinden hakiki anlamını değil mecazi manayı anlarız: Erdemli şehirde "erdemlilerin dışındakiler" anlamına gelir. Fârâbî'nin kastettiği mecazî-felsefî mana budur, onları gül bahçesindeki dikenlere benzetir. Oysa İbn Bâcce elimizdeki metinde bu manayı kastetmediğini, tam tersi bir anlamı murad ettiğini belirtiyor. İbn Bâcce nevâbit derken fazıl olmayan şehrin fâzıl bireylerini kastediyor. Öyleyse ona göre benzeme yönü sertliği, sivriliği ve güle nispetle verdiği ezâ değildir. Oysa Fârâbî nevabiti, kendi verdiği felsefî-mecâzî anlama taşırken böyle bir haşinliği kastetmiştir. Öyleyse İbn Bâcce nezdindeki vech-i şebeh; inzivadır. Dikenler gül bahçesinde güller ise diken tarlasında nevâbittir, yalnızdır, bulunduğu ortama yabancıdır. Dolayısıyla şunu anlıyoruz ki İbn Bâcce terminolojisinde nevâbit; şehrin inzivaya çekilmiş bireyleridir. Kendisinin de belirttiği gibi onun döneminin şehirleri fâzıl (erdemli) olmadığı için o şehirlerde nâbit sıfatını alanlar elbette fazileti ve üstünlüğü ile yalnız kalmış kişiler olacaktır... O halde nevâbit terimi erdemsiz şehirdeki erdemlileri ifade ediyor. Biz elimizdeki metin içinde İbn Bâcce'nin kesin olarak kapattığı bir mevzûda böylesine cüz'î ve ayrıntı kabilinden meselelere dikkat çekerken okuyucuyu büyük bir hataya düşmekten korumak istiyoruz. Nevâbit kelimesinden Fârâbî dilindeki manayı anlarsak büyük bir yanlışa düşebiliriz. Bu kavramda böyle bir hataya düşmemizi İbn Bâcce'nin kendisi önlese de etkin akıl, ittisâl ve aklın birliği gibi diğer kavramlarında bizi hataya düşmekten koruyacak tedbirlere başvurmamıştır... Bunun gibi doğu filozoflarının kul-

---

28. Bkz., kitabın genel girişinde yazdıklarımız, bölüm 1-B

landığı kavramlar İbn Bâcce tarafından kullanılınca yanlış anlama tehlikesinden kurtulmak için dikkatli olmamız gerekiyor.

Şimdi etkin akıl kavramını ele alalım: İbn Bâcce hakkında makale yazanların çoğu bu kavramı mekanik bir şekilde Fârâbî terminolojisi ile ilgili kılmışlar, dolayısıyla Fârâbi'nin dile getirdiği gibi "felekî akıllar zincirinde onuncu akıl anlamına geldiğini" savunmuşlardır. Bu durumda hiçbir zorluğa ve çabaya gerek kalmadan İbn Bâcce'nin Feyz felsefesiyle ilişkilendirilmesi hem kolay hem de zarûri olur. Dolayısıyla İbn Bâcce, Fârâbî aracılığıyla okunup yorumlanacak... Okuyucu okuduğu metnin muhtevasını yorumlamada sıkıntıyla karşılaşınca kolayca şunu düşünmeye başlayacak: Endülüs'teki felsefe İbn Bâcce döneminde henüz doğu felsefesini tam anlamıyla kapsayamamıştır. (Veya buna benzer akla yatkın mazeretler ileri sürecek) Oysa bu zorluk ve sıkıntı, esasında okuyucunun Fârâbî diline dayanmasından kaynaklanır. Kaynaksal çerçevesi Fârâbî terminolojisi olan okuyucu, elbette İbn Bâcce'yi doğru anlamakta zorluk çekecektir. Öyleyse sorun şudur: Acaba okuyucu kendindeki bozukluğu düzeltmeye hazır hâle mi gelecek, yoksa bozukluğun okuduğu konuda olduğunu savunmaya devam mı edecek? İbn Bâcce düşüncesinin doğru anlaşılmamasına yol açan kaynaksal çerçeveden âzâd mı olacak yoksa bu çerçevenin mahpusu kalmaya devam mı edecek?

Aristo'yu İbn Bâcce aracılığı ile okumaya dönelim mi? Öyle olsun, Fakat hangi Aristo? Zaten Aristo'nun kendisi Fârâbî'ye kaynaklık eden kişi değil mi? İbn Bâcce'nin sustuğu, hiç bahsetmediği Esûlucya ve diğer uydurma metinlerin yazarı öteki Aristo'dan bahsetmemek yeterli midir? Sanmıyorum. Zira bu durumda bile başta İskender olmak üzere ortada gene bir takım Aristo şarihleri mevcut olacaktır. Bu şu anlama geliyor ki Fârâbî'yi kaynaksal bir çerçeve olarak ele aldığımız takdirde İbn Bâcce felsefesine mutabık bir okuyuş elde edemiyorsak, ortada diğer bir çerçeve bulunacak ve İbn Bâcce felsefesini anlamamızı engelleyecek. Acaba şu anda bildiğimiz ve kabul ettiğimiz şekliyle Aristo'nun gerçek metinlerine mi dönelim? Kayda değer soylu bir tavır. Fakat bu durumda kendimizi Aristo'ya okurken İbn Bacce'nin yerine koymuş olmuyor muyuz? Özellikle de Aristo'nun kapalı bıraktığı "Etkin Aklın Tabiatı" konusunu ele alırken gösterdiği tavrı göstermiş olmuyor muyuz?

O *halde en doğrusu İbn Bâcce söylemine ait kavramları yine bu söylem içinde aramaktır. Onun kullandığı her kavramın anlamını bütünü incelemek suretiyle elde etmeliyiz*. O halde şimdi ortaya çıkan soru şu olacak: Söz konusu temel prensi-

plerin mensûp olduğu bütün nedir? Acaba İbn Bâcce'ye özgü söylem, hatta onun tüm metinleri; sandığımız gibi henüz tamamlanmamış mıdır? Yoksa bu bütün, İbn Bâcce'nin mensûp olduğu felsefî söylemin toplamı anlamına mı geliyor? İbn Bâcce'nin mensûp olduğu felsefî söylem derken, Mağrib'te ve Endülüs'teki felsefe ekolünün metinlerini kastediyoruz.

Burada defalarca dile getirdiğimiz şeyi tekrarlamak istemiyoruz.[29] Biz daima şunu dile getirmiştik ki Mağrib ve Endülüs'teki felsefe ekolü İbn Bâcce ile başlayıp İbn Rüşd ile doruğa çıkmış tek bir ekoldür. Oysa şu anda esas söylemek istediğimiz; İbn Bâcce'ye özgü felsefî söylemin doğal ve kaynaksal çerçevesinin bu ekolde zirveyi teşkil ettiğidir. O söylemin mensûp olduğu bütünün ulaştığı zirvedir bu. Söylediğim şeylerle İbn Rüşd'ü kastediyoruz. O halde şu an yapmamız gereken, İbn Bâcce'yi kendinden sonrakilerle okumaktır, öncekilerle değil... Bu iddiamız sebebsiz değildir. Zira İbn Bâcce "devamı" olan bir filozoftur. Oysa onun "öncesi" yoktur. İbn Bâcce'nin söylemi yeni bir felsefî söylemin başlangıcıdır. O halde onun kaynaksal çerçevesinin de öncesi değil sonrası vardır.

İbn Bâcce'yi İbn Rüşd vasıtasıyla okuduğumuz zaman -bizzat İbn Rüşd buna izin veriyor-[30] sadece İbn Bâcce'nin felsefesini doğru okumakla kalmaz, şunu da keşfederiz ki İbn Bâcce, belki de İbn Rüşd'ün Aristo'yu doğru okurken dayandığı yegane kaynaktır.

O halde Feyz felsefesini ve onun dilini terkedelim de, yüzümüzü İbn Rüşd'e çevirelim, onun dilini anlamaya çalışalım. İbn Bâcce'nin metinleri dışında bir kaynak aramaya ihtiyaç duyuyorsak, gözlerimizi elbette İbn Rüşd'e çevirmeliyiz. Elimizdeki metni yapısal bir incelemeye tabi tutmak istiyorsak başlangıç noktamız, metnimizi bir bütün olarak ele almak, felsefî muhtevası hakkında kısa ve özlü bir bilgi aracılığıyla iç mantığını ortaya koymak olmalıdır.

B- Metnin Bütünlüğü ve İç Mantığı

Tedbirü'l-Mütevahhid risalesi üç makaleden ibarettir:[31]

- Tedbîr'in anlamına dair bir makale

29. Bkz, İbn Rüşd'e dair bir sonraki araştırmamız.
30. Daha önce bahsettiğimiz gibi İbn Rüşd, İbn Bâcce'ye ve onun yazdığı Tedbîrü'l-Mütevahhid adlı risaleye övgüler yağdırmıştır.
31. Şuna dikkat çekmek gerekiyor ki bu makalelerin, fasılların yahut babların başlıkları, tahkikci (=edisyon kritik yapan) tarafından konmuştur, fakat mevzûyla tam bir uygunluk arzediyor. Biz bu makalelerin başlıklarını kullanırken sadece yöntemsel bir amaç güttük.

- İnsani eylemler (ef'al-i insaniyye) hakkında bir makale
- Rûhî şekiller (ruhânî suretler) hakkında bir makale

Bu makalelerin her biri diğerinden müstakilmiş gibi gözüküyor; zira bütüncül bir söylem düzeyinde bunları birbirine bağlayan birşey yok gibi. Hatta filozofumuzun fikirleri tam bir serbestî içinde, herhangi bir kayıtla veya nispetle bağlanmamış... Sanki yazacağı şey hakkında düşünmüyor da düşündüğü şey hakkında yazıyor. O halde elimizdeki metin "filolojik yöntem" uygulayıcıları için işi kolaylaştırıyor. Onlar, fikirlerin aslını yahut usûlünü bulmak için önce verildiği üsluptan ayırırlar. İbn Bâcce bu tip bir araştırma yöntemini seçenlere karşı cimri davranmamış, kaynaklarını tek tek söylemiş: Karşımızda Aristo'nun kitaplarının isimlerini, Eflâtun'a dair bir kaç eseri ve Fârâbî'nin bazı şerhlerini buluyoruz. Bunlar metin içinde üstüste yığılmış gibi.

Söylemin sathi düzeyinde durum böyle. Fakat bu sathın arkasında gizlenen, saklı duran muhtevaya ve amaçlara gelince durum değişiyor. Metin bu ikinci düzeyde karşımıza sımsıkı bir yapı çıkarıyor; sınırları tayin edilmiş bir problematiğin işlendiği, egemen olduğu bir yapıyla karşılaşıyoruz. Dolayısıyla metne iç bünyesi aracılığı ile baktığımız zaman bütün makalelerin reel yerlerini bulduklarını, yapıyı oluşturan temel unsurlar olarak şekillendirildiklerini görüyoruz. Okuyucu bu makaleler ile İbn Bâcce'nin tedbir kelimesine verdiği anlamın temel unsurları arasındaki ilişkiye dikkatini verebilirse bu hususu kolayca anlayacaktır. Risalenin başlangıcında şöyle diyor: Tedbir lafzının en yaygın anlamı şöyle özetlenebilir: "Eylemlerin hedeflenmiş gayeye ulaşması için düzenlenmiş"[32]

Tarifte, "tertib", düzenleme "eylemler", "bir gaye hedeflemiş" gibi üç temel unsuru görüyoruz. Daha önce de belirttiğimiz gibi risalenin metnini oluşturan üç makale ile benzeşmektedirler. Bu üç unsuru birbirine bağlayan rabıta, söz konusu üç makaleyi de birbirine bağlar. Dolayısıyla üç makaleden oluşan risale, tümüyle en başta yapılan "tanım"ın açımlaması ve tafsilatından başka birşey değildir.

Birinci makale tedbirin anlamını analiz eder, dört temel kısma ayırır.

1. Tanrının evreni tedbiri (yönetmesi): Bu mutlak bir tedbirdir. Bu tedbir amaç değildir. Zira bunun hulasası başka bir yerde yapılacaktır (s. 39)

32. Resâil-ü İbn Bâcce el-İlâhiyye, s. 37; tahkik: Macid Fahri; Darü'n-Nehar Beyrut 1968. Metin içinde gösterdiğimiz sayfalar kitabın bu baskısına dayanmaktadır. Şunu da söylemek gerekiyor ki kitabımızın bu bölümünde Tedbîrü'l-Mütevahhid risalesi ile ilgili analizler daha önce tertip edilmiş bir İbn Rüşd oturumunda takdim ettiğimiz çalışmadır. Rabat Üniv. Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünün tertip ettği İbn Rüşd oturumları, Mayıs-1981

2. *Şehirlerle ilgili tedbir:* Bu, her ne kadar tedbir lafzından mutlak olarak kastolunan şey ise de İbn Bâcce okuyucuyu Eflâtun'a göndermekle yetiniyor. "Çünkü bu tedbirle ilgili hususları Eflâtun, Şehir Siyaseti adlı eserinde izah etmiş, onun doğru anlamını vermiş ve hatanın nereden geldiğini belirtmiştir. Öyleyse bu hususta sözü tekrarlamaya gerek yoktur.

"Çünkü gereken şeylerin söylendiği bir hususta konuşma sıkıntısına katlanmak ya fuzûli bir iştir, ya câhilcedir yahut çığırtkanlıktır." İbn Bâcce'nin amacı söylenenleri tekrar etmek değil, yeni birşey ortaya koymaktır.

3. *Evin tedbiri (tedbirü'l-menzil):* İbn Bâcce'ye göre bu konuda birşeyler söylemek kendi başına bir amaç değildir. Çünkü eve, şehrin bir parçası olarak baktığımızda onun hakkında konuşmak, şehir hakkında konuşmaktan bir bölüm olur. Kısacası şehirle ilgili ilmin konusuna girer. Eğer başka bir gayeye hazırlık olsun diye şehirden bahsedersek o zaman şehir hakkında tüm söylediklerimiz o gaye hakkındaki sözlerimizin bir bölümü haline gelecektir. Tüm bunlardan ötürü evin tedbiri hakkında bilinen şeyleri söylemenin kayda değer bir önemi yoktur. Bu sözler bir ilim de olamaz. Bu mevzûda bazı şeyler söylenmişse de bunlar çoğunlukla belagat kabilindendir. Daha doğrusu bilgi değil edebiyattır. Âşikârdır ki İbn Bâcce sözün bu türüne girmek istemiyor.

4. *Geriye tedbirin dördüncü kısmı kalıyor. İbn Bâcce'nin kastettiği ve yeni şeyler söylemek istediği bölüm budur. Tedbirü'l-Mütevahhid'den sözediyoruz: Yalnız insanın tedbiri İbn Bâcce'yi ilgilendiriyor.* Bu yalnız, ister tek kişi isterse bir kişiden fazla olsun... Bir topluluk veya şehir halkı tümüyle onun görüşünü kabul etmiyor, ona katılmıyorsa o hep mütevahhiddir, münzevidir, münferiddir. Onlar kusurlu şehirde "nevâbit" olarak kaldıkları sürece hep yalnızdırlar. Böyle bir yalnızın veya yalnızların tedbirinden amaçlanan şey –daha sonra izah edeceğimiz gibi- saâdet ise ancak inziva ile mümkün olacaktır bu. İşte tevahhüdün bir anlamı da bu. Öyleyse bu şehirde mutlu insanlar varolacaksa onlar için ancak yalnız insanın saadeti söz konusudur... Sûfîlerin garip derken kastettikleri işte o kişilerdir. Zira onlar her ne kadar yurtlarında, komşuları arasında ve evlerinde olsalar da savundukları görüş itibarıyla gariptirler, yabancıdırlar. Taşıdıkları fikirler sebebiyle sanki vatan haline getirdikleri bambaşka mertebelere göç etmişlerdir." Risalenin amacı söz konusu yalnız insanın nasıl tedebbür edeceğini (=derin düşünüp tedbir alma yöntemini) açıklamaktır. En güzel varoluşa erişmek ve ruhun mutluluğunu sağlamak için hangi tedbirleri alacağını izah etme amacı taşıyor bu risale.(s.43)

İkinci makale ise insanın eylemleri ve bu eylemlerin sınıflarına aittir. Temel kavramımız; "yapıp-etmelerin düzene sokulması" anlamına geliyorsa maksud

olan tedbiri açıkladıktan sonra, yalnız insandan çıkacak eylemlerin türlerini belirlemek kaçınılmaz oluyor... Bu eylemlerden hangisi tedbirin konusu olabilir? Bunu bilmek için eylemlerin türlerini bilmek gerek... Madem ki insan; cisim, (=madde, somut varlık) duyu ve akıldan (=düşünen canlı olmaktan) müteşekkildir; o hâlde ondan çıkan bütün eylemler ya somut tabiatından (fiziki varlığından) doğmaktadır, -yere düşmek gibi, bu tür eylemler tedbire konu olmayacak zorunlu eylemler kısmına girer- ya insanın sadece canlılık tabiatına ait eylemlerdir ki bunlar içgüdüsel oldukları için burada kastolunan anlamıyla tedbire konu olamazlar, yahut insanın akıl sahibi olmasından ötürü kendisinden doğan eylemlerdir ki bunlar da iki kısma ayrılır: Birinci kısım, kaynağı itibarıyla ilham gibi insanın kendinden geçiş anlarında ortaya çıkanlardır. Eğer 'akıl için infial (=etki alma) caizse, tüm aklî infialler buraya girer. "Bu kısım tedbiri kabul etmez, çünkü insanın isteği ve iradesi ile meydana gelmez. İkinci kısım eylemler ise kişinin iradesi, düşüncesi ve dikkatli mülâhazası ile oluşan eylemlerdir. İnsanın gerçek eylemleri bunlardır. Çünkü sadece insana özgü olan akıldan çıkmakta, meydana gelmektedirler. Akıl ruhun bir gücü olduğuna göre, ruhun güçlerinden doğan eylemleri araştırmak gerekir. Tâ ki bu eylemlerden hangisinin tedbire konu olacağını bilelim.

İşte İbn Bâcce'nin üçüncü makalesinin ele aldığı konu budur. İbn Bâcce bu makalesinde ruhânî suretlerden, bunların türlerinden, eylemlerinden uzun uzadıya bahsedecek, dolayısıyla bütün risalenin neredeyse dörtte üçünü bu makale teşkil edecektir... O, bugün Aristo'nun, ruhbilimi diye adlandırdığımız ilmi oluşturan tüm görüşlerini, kısaca konuyla ilgili Aristo'ya ait tüm fikirleri yeniden tekrarlayacaktır. Bizim buradaki vazifemiz İbn Bâcce'nin makalesinin epistemolojik muhtevasını özetlemek olmasa da söz konusu makalenin genel hatlarını da sunmaktan geri durmayacağız. Bu işimiz, risale metninin genel yapısını özetleme hususunda derdimize derman olacak...

İbn Bâcce ruhânî suretlerin anlamını şerhetmekle işe başlıyor ve brada nefs ile rhu aynı anlamda kullandığına dikkat çekiyor. Fakat burada nefsi nefs bakımından değil Aristo anlayışına uygun olarak hareketin prensibi olması açısından "hareket ettiren nefs" olarak ele alır. Dolayısıyla buradaki ruhâni suretler "kendinden başkalarını harekete geçiren hareketsiz tözlerdir." Onlar kesinlikle cisim değil cisimlerin suretleridirler (Cisimleri harekete geçiren varlıklar anlamında) Çünkü bütün cisimler harekete geçirilmişlerdir. (s. 49) O hâlde şunu söyleyebiliriz ki ruhânî suretler insanı eyleme iten fikirler, manalar ve tasavvurlardır. Bu yüzden onlar mevzumuzla alakalıdırlar. Madem ki tedbir, eylemleri kastolunan amaca göre düzenlemektir, madem ki tedbire elverişli eylemler bir bakış ve fikirden zuhûr ederler -daha önce geçtiği gibi- o hâlde

insanı eyleme iten "fikrî varlıkları" araştırmak zarûridir. Mütevahhid'in varmak istediği hedefe götürecek olan "fikrî varlık hangisidir? İşte bunu bilmek için araştırma zarûri oluyor. Az önce belirttiğimiz gibi mütevahhidin hedefi bir insan olarak en yüce varoluş tarzına erişmek yani aklî yetkinlik noktasına ulaşmaktır.

Kimbilir belki de özel bir anlam taşıdığındandır ki İbn Bâcce hemen şu mevzûyu netleştiriyor, Fârâbî-Sînevî Feyz felsefesinde "dönmekte olan cisimlerin suretleri" veya ruhlar yahut "felekî akıllar" diye tanımlanan hiçbir şeyin konuyla uzaktan yakından bir alâkası yoktur. Şu manada ki bunlar insanı herhangi bir eyleme sevkedemezler; mütevahhidin hedefi olan aklî erişkinlik veya saâdetle bunların hiçbir alakası yoktur. O hâlde, aklî mutluluğu insan aklının dairesi içinde aramalıyız dışında değil! (s.50) Sözkonusu insan aklının dairesi içinde yer alan ruhânî suretler ise şunlardır:

1. *Nefsin üç gücünde bulunan manalar:* Ortak duyu (işitme, görme gibi duyuların beyinde toplandığı yer), muhayyile (tasarlayan, hayal eden güç) ve hafıza. Bu manaların tümü duyusal (=hissî) bir asıldan türemişlerdir.

2. *Heyûlânî karakterdeki akledilebilenler.* Bunlar maddelerinden, yani kendilerinin gerçekleştiği varlıklardan soyutlama yoluyla elde edilmiş genel kavramlar, mücerred manalardır. İnsan ve ağaç kavramları gibi. Bu manalar ruhânî değildirler, çünkü onların asıl varlığı heyûlâdadır.

3. *Etkin akıl ve kazanılmış (=müstefad) akıl.* Bunlar varolabilmek için heyûlâya ihtiyacı olmayan suretlerdir. Bunların heyûlâ ile ilişkisi şu itibarladır ki etkin akıl heyûlâ kaynaklı akledilenlere etkide bulunur ve kazanılmış akıl da onları tamamlar; bu ilişkiden ötürü İbn Bâcce etkin akıl ile kazanılmış aklı hatta onlara nisbet edilen tüm akledilebilinenleri "genel ruhânî suretler" diye adlandırdığı bir türe sokar. Bu arada "nefsin güçlerinde var olan manaları" "özel ruhânî suretler" adını verdiği kısma sokmaktadır. (s. 50) Daha sonra "cismânî suretler" adlı yeni bir tür ekler konuya. Çünkü insanın eylemleri ya cismî suret ile varolabilirler; yemek, içmek, giyinmek, barınmak gibi yahut özel ruhâni suretler için his, hayal ve hafıza güçlerinin harekete geçirilmesiyle varolabilirler. Veya genel ruhânî suretler için meydana getirilirler; öğrenme ve akıl yürütme gibi.

İbn Bâcce'nin "ruhânî suretler" hakkındaki sözü uzun ve ayrıntılı olup Aristocu ruhbilimin ve mantığın çoğu verilerini tekrarlamaktadır. Bundan sonra mütevahhidin hedeflediği gayeleri üç şıkta sıralar: "Ya cismâni sureti ile ilgilidir, veya genel ruhânî sureti içindir." (s.75) Mütevahhid, insan olmakla

bütün bunlar için çalışmaya mecbur kalmıştır. Cismâniyet ile bedenini korumaya çalışır, hayatta kalmaya gayret eder. Özel ruhâniyet ile "şeklî faziletlere" sahip olmaya çalışır, güzel ahlakı elde eder. (s. 76) Güzel ahlakın ölçüsü; akleden nefsin bir iş yaptığı zaman behîmî nefse muhalif olmamasıdır. (s. 47) Genel ruhânîyet ile varoluşunun en yüce mertebesine, aklî varlığa erişir. Cismânî varlık ise yokolmaya en layık varlıktır. (s. 77) Âşikârdır ki yalnız insan (=mütevahhid) gerek cismânî suretine gerekse özel rûhânî suretine ait tüm eylemleri ile aslında genel ruhânî sûretini hedefliyor, yani onunla ilgili eylemlerine hizmet etmeyi hedefliyor. İbn Bâcce bu hususu "felsefî doğa" diye adlandırmıştır. "*Ruhânî olan varlık, nasıl bazı cismânî eylemleri kendi zâtı için olmasa da yapması gerekiyor ruhânî olan şeyleri de bizzat ruhânî olduğu için yapıyorsa; filozof da birçok ruhânî eylemi yapmalıdır. Akli eylemleri ise nihaî hedef olarak bilip yapmalıdır. İnsan cismâniyet ile varolur, ruhânîyet ile şeref kazanır aklîyet ile erdemli ve ilâhî olur.*"

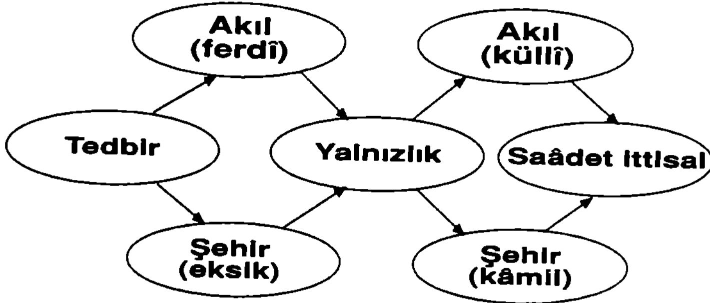
İbn Bâcce şunları da ekliyor: "Hikmet sahibi zarûri olarak erdemlidir, ilâhîdir. O işin en güzelini yapar, her tabakaya en güzel hâlinde iştirak eder, en güzel ve doğru tavırla onlardan ayrılır, inzivaya çekilir. Mâbade't-Tabîa (=Metafizik) Kitabı, Nefs Kitabı, Duyu ve Duyumsan Şey Kitabı'nda bahsedilen şu bölünmez cevherî akılları akletmek yoluyla en üstün dereceye geldiğinde o da artık sözkonusu akıllardan biri haline gelmiş, kendisi için "o ilâhîdir" hükmü verilse, bu hüküm dosdoğru olmuştur. Geçici olan tüm duyusal özellikler ve bütün diğer yüksek ruhânî vasıflar ondan kalkmıştır, bunların hiçbiri onda yoktur artık. O şimdi parçalara bölünmezdir ve tanrısallık vasfına layıktır. Bu saydıklarımızın tümü mütevahhid içindir, kemâle ermiş şehir için değil." (s. 79-80)

O halde mütevahhidin bu en üstün gayeye ulaşabilmesi daha önce açıkladığımız gibi "ruhânî suretler ilmini" bilmekten başka birşey değildir. Bu iş Sûfîlerin dediği gibi mücahede ve müşahede yoluyla gerçekleşemez. Onların sözleri İbn Bâcce'ye göre sadece vehimdir, bu hususu daha sonra açıklayacağız. Aklî olgunluğun, insanı "basît (=bölünmez) ve ilâhî" yaptığı bu mertebeye erişmek ancak ve ancak nazarî ilimlerle mümkündür. O halde "özel anlamıyla mütevahhid; nazarî ilimlere yönelendir." (s. 91) Madem ki bu ilimler bu şehirlerde bulunmamaktadır, o hâlde mütevahhide düşen "insanları tümüyle terketmek, zaruret miktarı kadar onlarla görüşmek veya eğer varsa aradığı ilimlerin bulunduğu şehirlere hicret etmektir." (s.90) Bu uzlet yahut terkediş (=hicret) başlıbaşına bir hedef değildir. Doğal bir iş de değildir. Sadece ruhun sıhhati, sağlığı ve otantikliği için gerekli bir eylemdir. Bu şuna benzer ki insan kendi bedeninde doğal olmayan durumlar zuhûr ettiğinde afyon ve ebûcehil karpuzu gibi zehirli maddelerle tedaviye mecbur kalır ve doğal olmayan hâlleri

yaşayan bedene doğal gıdalar zarar verir. Bu yüzden onlardan kaçınır. İşte bu doğallık dışı hâllerin bedenle ilişkisi ne ise ruhun b şehirlerle ilişkisi d böyledir. Sağlık, nasıl söz konusu çokluğa aykırı bir teklik anlamına geliyorsa -sıhhat kendi başına bedenin doğal bir halidir, bu çokluk ise doğal hâlden çıkıştır- Aynı şekilde imamiye şehirler (=olgun, erdemli şehirler) ruh için doğal bir durumdur. Bu gidiş diğer gidişlere aykırı bir tekliği ifade eder. Diğer gidişler çokluktur, çokluk ise ruh için doğal değildir." (s. 91)

* * *

Elimizdeki risalenin muhtevasına dair yaptığımız bu kısa hulâsâdan sonra metne egemen olan bir iç mantığın bulunduğunu vurgulamayı gerekli görmüyoruz. Gerçekten de mesele kendi iç ahengini kurmuş kayda değer bir söylemle ilgilidir. Bu söylemin yüzeyinde beliren çalkantı ve kararsızlıklar ise ancak okuyucuda kalan birtakım izlenimlerdir ki sebebi, metnin "son rotüşlerden" yoksun olmasıdır. Bu "son rotüşlerden yoksunluk" İbn Bâcce'nin çoğu risalelerinin karekteristik vasfıdır. O bu işin tam anlamıyla bilincindeydi, böyle yaptığını farkediyordu.[33] Öyleyse metni genel bir plan içinde şemalandırmak istersek şöyle bir örnek sunabiliriz:



Tedbirin amacı ikilidir. Bir yanda en yüce varoluşa ermek için tek başına insan aklının tedbiri hedefleniyor. Böylece aklî hayatın en yüksek derecesine, her şeye saf akılla bakan filozofun derecesine yükseliyor, herşeyde aklı görüyor, kendisi akıl haline geliyor... Bu durum yalnız kişinin saâdetidir. Öte yandan tedbir; düştüğü yolların sonunda tam ve mükemmel şehri bulmayı hedef etmektedir. Çünkü tedbir, şehrin içinde gerçekleşir, dışında değil. İnsan doğası itibarıyla medenîdir. "Mütevahhid Kişi" herşeyden önce insan olduğu için

33 Bkz., İttisalü'l-Akl bi'l-İnsan risalesinin sonları. (Resâilü İbn Bâcce el-İlâhiyye, s. 155, aynı veriler.)

varoluşunu en güzel şekilde tamamlamak ister. Sadece akıl yönüyle (=aklîyet) değil, medeniyet ve sosyallik yönüyle de en yüce varoluş mertebesine erişmek ister. *O eksik bir şehirde yaşadığı için daha önce şerhettiğimiz anlamda bir "nâbit"tir. Dolayısıyla orada kendi gibi nâbitlerin çoğalması için çalışacak, ta ki orası mükemmel ve olgun şehre dönüşsün... "Zira onların varolmasıyla eksiksiz, mükemmel şehir meydana gelir."* (s.43)

İki yön birbirini tamamlıyor. Her ikisinin de güzergâhı aynı: Çokluktan tekliğe geçiş. Tevahhüdün derin anlamı da bu işte! Tedbir, maddi objelerden ibaret olan duyusal temelleri ile sürekli çoğalan ferdî akıl düzeyinden; aklettiği ile aynı olan akıl, sayıca tek olan akıl ve küllî akıl diye tanımlanan akıl seviyesine çıkmayı amaçlıyor. "Akledilenin manası ne ise bu aklın manası da odur. Bu akıl tektir, çoğalmaz" İbn Bâcce sözlerine şunları da ekliyor: "Bu yönden bakış, öbür dünya demektir. İşte budur en yüce ve mütevahhid olan insanî mutluluk."[34] İşte akıl düzeyinde tedbir böyle bir tavahhüdü nasıl hedeflemişse aynı şekilde şehir düzeyinde de benzeri bir tevahhüdü hedefliyor. Kemâle ermiş şehir İbn Bâcce'ye göre diğerlerine aykırı olan bir tek şehirdir. O tek başına "ruhun doğal haline" en uygun olandır... Diğer eksik şehirlere gelince onlar çoktur "ve çokluk ruh için doğal değildir" (s. 91) Evet, eksik şehirler sakinlerinin akılları adedince çokturlar. İçlerinde yaşayanların ihtilafları, farklı görüşleri kadar çoğalmaktadırlar. Onların düşünceleri de eylemlerini etkilemektedir. Oysa kemale ermiş şehir sakinleri yargıçlara ihtiyaç duymazlar, çünkü "aralarında hiçbir zaman ihtilaf çıkmaz" Doktorlara hiçbir zaman ihtiyaç duymazlar, çünkü "oranın ahalisi zararlı gıdalar almazlar", onlar arasında huzursuzluk ve ayrılık çıkaracak bir rey de zuhûr etmez. Bilâkis hepsi de tek bir rey üzeredirler. Çünkü "kemâle ermiş şehirde başkasının reyine sahip olan yahut başkasının yaptığını yapan hakkında sözler söylenmez, kelimeler dizilmez." Kısaca "tam, olgun ve erdemli şehir öyle bir yerdir ki orada her insana istidatlı olduğu şey verilmiştir. Oradaki bütün reyler (=görüş ve düşünceler) doğrudur. Yalancı fikir beyânı yoktur. Orada yapılan işler; kelimenin tam anlamıyla mutlak olarak erdemli işlerdir." (s. 41-43)

* * *

C- Risalenin Felsefî İçeriği: Meseleler ve Bazı Tavırlar

Burada Tedbîrü'l-Mütevahhid risalesinin metninin ana iskeletini genel hatlarıyla çizdik. Bu uğraşımız bize metnin bütünlüğü hakkında bir ipucu vermiş ve iç mantığının örtüsünü kaldırabilmişse karşımıza İbn Bâcce'nin, Ortaçağ felsefesinin problemlerine karşı nasıl bir tutum aldığı ile ilgili bazı meseleler

34 İttisalü'l-Akl bi'l-İnsan risalesi, a. y, s. 166.

çıkıyor. Hatta şunu söyleyebiliriz ki İbn Bâcce'nin felsefî söyleminde, zımnî olarak ortaçağ felsefesine karşı nasıl bir tavır sergilediğini anlamamıza yarayacak noktalar vardır. O halde şimdi İbn Bâcce'nin bu konuda takındığı tavrın künhüne varmaya çalışalım:

1. İbn Bâcce'nin Söyleminde Bilimsel-Laik Yüz:

İbn Bâcce'nin felsefî söyleminde dikkati çeken husus, kullandığı bilgi malzemesinin temelde bilimsel nitelikte olmasıdır. Bununla, çağının bilimlerine dayandığını söylemek istiyoruz; Aristo'nun tabîî bilimlerine dayanır. Daha belirgin biçimde söylemek istersek Aristo'ya ait kitaplar içerisinde insanın psikolojik yanını ele alanları kaynak edinir... "Ruh Kitabı", "Duyu ve Duyumsanan Kitabı" (=Küçük Tabîîyyat Kitabı) gibi. Zaman zaman onun Aristo'ya ait Mâbâde't-Tabîa (=Metafizik) kitabına dayandığını görsek de, Nikomahos'a Ahlak kitabına daha çok baş vurduğunu mülâhaza ederiz. Sadece ahlâkî, sosyal davranış alanında değil, aklî tavır yahut nazarî bilgi dediğimiz alanda da böyle yapıyor. Bu husus bizi bazılarının savunduğu Tedbîrü'l-Mütevahhid'in ahlâka dair bir risale olduğu iddiasına götürmemeli. Hayır! Aristo'nun Nikomahos'a Ahlâk kitabına koyduğu bilgisel dokümanın İbn Bâcce söyleminde yer etmesi tek bir anlama gelir; Aristo'nun söz konusu kitapta sunduğu bilimsel analizi kullanmak... Ayrıca Aristo'nun, sözü geçen diğer kitaplarından elde ettiği bilimsel dökümanı da kullanmaya özen gösterir... Bütün bunları bilim kaynaklı yeni bir felsefe kurmak için kullanır. Onu son derece hırslı görüyoruz. Hatta bazan bıktırıcı bir tekrar ve inat derecesine vardırır işi; kendi felsefî görüşlerini söz konusu bilimsel dökümanlar üzerine inşa etmek için... Bu uslûbunu güçlendirmek amacıyla da zaman zaman deneysel verilere, elle tutulur gözle görülür neticelere, realitenin doğal ve sosyal verilerine işaret eder.

Kullandığı bilgisel doküman vasıtasıyla İbn Bâcce söyleminde âşikâr olarak gördüğümüz bilimsel cephenin hakiki boyutları ve esas değeri; onun sahip çıkmadığı birşeyden ötürüdür. O bulunmadığı için İbn Bâcce'nin söylemi kıymet kazanıyor. Bu sözlerimizle doğu filozoflarının felsefî söyleminde sürekli kurcalanan hususu kastediyoruz: Din ve felsefenin birbiriyle uzlaştırılması, birinin diğerine sokulmasıyla ilgili çabalar. Zaten İbn Bâcce felsefesine verdiğimiz değer de buradan kaynaklanıyor. Bu felsefe takdire şayandır, çünkü kendini iki yönüyle birden sunuyor: Daha önce izah ettiğimiz bilimsel yön ve şimdi izah edeceğimiz laik yön...*

* Burada şunu belirtelim ki Modern Arapça'da bilim ve laiklik kelimeleri birbirini çağrıştırır. "Ilm" ve "Ilmâniyyet". Kelime henüz çevirilir-üretilirken olumlu bir imaj uyandırsın diye böyle yapılmış olmalı. Burada bilimcilik (=scientisme) kavramına da değinmek gerekir. Arapça'ya Ilmeviyye olarak çevrilmiştir. Bazıları ise laiklik manasıyla kelimenin "Almaniyye" olarak okunması ve algılanması gerektiğini savunur. O zaman kelime "Âlem"den türüyor. Yani bu dünyaya ait, seküler, dünyevî profan manasında. (çev.)

Meselenin bu noktasında yorumda aşırılığa kaçılıp laik kelimesine, İbn Bâcce'ye ait metinlerin yükleneceği anlamdan daha ötesini vermemeliyiz. İbn Bâcce felsefesinin "laikliğinden" kastettiğimiz; bu felsefenin din ile felsefeyi uzlaştırma meşguliyetinden ve derdinden tam anlamıyla âzâd olmasıdır. Bu, İbn Bâcce'nin felsefesini dine karşı aykırı bir tutum aldığı anlamına gelmiyor. Hayır! Sadece şu anlama geliyor ki, İbn Bâcce'nin söylemi dinin meselelerine isbat ve iptal açısından yaklaşmıyor, felsefeyi başka bir şey gibi değil sadece felsefe olarak ele alıyor. Daha doğrusu tabiatın verileri aracılığı ile tabiat ötesiyle ilgilenen bir söylem, bilim aracılığı ile metafiziği kurcalayan bir kitap gibidir o. O halde İbn Bâcce'nin felsefî söyleminin lakiliğinden kastettiğimiz şey; İbn Rüşd ile ilgili incelememizde "dinin felsefeden ayrılması" hususunda belirlediğimiz şeyin aynısıdır. (İbn Rüşd'e dair daha sonra gelecek araştırmamıza bk.) Laiklik kelimesine günümüzdeki anlamı giydirmemek için içeriksel hacmini daraltmak istesek dahi bu tutumumuz İbn Bâcce söyleminde hatta Endülüs ve Mağrib'te egemen olan felsefe ekolünün söylemindeki laik eğilimin önemini gün yüzüne çıkarmaktan alıkoymamalıdır bizi. Zira Ortaçağda bile bu manasıyla laik felsefe, artık Ortaçağlara özgü bir felsefe olma dairesinden çıkmış, dönemin Arap-İslâm felsefesinin yahut Hristiyan felsefesinin hudutlarını aşmıştır. Çünkü İbn Bâcce'ye ait felsefî söylemin ihmal ettiği şey ortaçağların felsefesinin en çok yoğunlaştığı şeydir: Din ve felsefeyi uzlaştırmaya çalışmak. Bu ihmal sadece gaflet ve ilgisizlik değil son derece bilinçli bir tercihten ibarettir. Bu ihmal, doğu felsefî düşüncesinin en dikkat çekici meşguliyetini teşkil eden bazı sorunlara karşı yeni tavırlar doğurmuştur. Dolayısıyla onun "bilinçli bir tercihle" yaptığı bu ihmali biz "epistemolojik kopma" derecesine yükseltiyoruz. Zira bu ihmalin getirdiği felsefî tutumlar, aynı prensiplerden doğan birkaç farklı bakış tarzından ibaret değildir. Aksine, o prensiplerin tümünden vazgeçiş ve yüz çeviriş anlamına geliyor: Doğudaki Arap-İslâm felsefesinin epistemolojik temellerinden yüz çevirişi kastediyoruz. İbn Bâcce'nin tasavvuf, nübüvvet, aklın birliği ve ittisâle dair söz ve tavırlarında bizim görüşümüzü destekleyen yönler buluyoruz.

2. Tevahhud ve Tasavvuf:

İbn Bâcce tevahuddu tasavvuftan ayırma konusunda son derece ısrarlıydı; Tedbîrü'l-Mütevahhid'i mesalik-i sûfîyeden ayırma konusunda da öyle! O. mutasavvıfların kendi yöntemleriyle saadete erişecekleri iddiasını reddetmekte zerrece tereddüt etmemiştir. Bu hükme varırken sûfîlere özgü müşahede olgusunu kendi çağındaki ruhbilimin verileri ışığında inceleyip analiz etme yoluna başvurmuş yani Aristocu ruhbilimine dayanmıştı. O şunu kabul ediyor-

du; zihindeki suretler ortak duyu, muhayyile ve hafızadan ibaret olan nefsin üç gücünde aynı anda zuhûra geldikleri zaman çok güçlü olurlar. Sûfîlere özgü müşahedeler, tek bir zihinsel surette yoğunlaşmak için ruhun söz konusu güçlerini güçlendirmeyi amaçlıyor. Tek bir zihinsel suret ise, onların meşgul oldukları mevzûdan hayalleri aracılığıyla çıkardıkları ve resmettikleri şeydir. Şöyle diyor İbn Bâcce:

Bu iş meydana gelirse, ruhânî suretler sanki, elle tutulur varlıklar haline gelir. Çünkü ruhun (=en-Nefs) daha önce zikrettiğimiz üç gücü ittifak ediyorsa artık onu doğrulamak zarûri olur. Böyle bir hâl "hayret"e değer. Sûfîlerin, insan için en büyük gaye sandıkları şey budur. Bu yüzden dualarında "Allah seni toplasın" ve "Tam anlamıyla cem etsin." gibi kelimeleri kullanırlar. Zira zaten saf ruhânî suretleri elde edemedikleri için o sûfîler nezdinde saf olmayan ruhânî suretler hazır olmuştur! Bu suretler ise nefsin üç gücü olmadığı zaman yalancı çıktıkları, üç güç toplanınca hakikaten zuhûr ettikleri için sûfîler bunların toplanışını en büyük saâdet olarak gördüler. Bu güçlerin üçü birden varolup beraberce zuhûr ettiklerinde bu zuhûr kimin nezdinde meydana gelmişse onun karşısına müthiş görünümlü, garip, potansiyel olarak duyumsanabilir suretler çıkıyor, bunlar son derece güzel de olabiliyor. İşte sûfîler en büyük gayenin bu olduğunu sanırlar. Bu yüzdendir ki Gazâlî ruhânî varlıkları idrak ettiğini, ruhânî tözlere (=cevahir-i ruhâniye) şahit olduğunu söylemektedir ve gördüğü şeylerin büyüklüğünü şairin şu sözüyle anlatmak istemiştir: "Zuhûra gelenler, hatırlayacağım (veya söyleyebileceğim) şeyler türünden değildi." Bu yüzden sûfîler en büyük saadetin öğretim olmaksızın elde edilebileceğini savunurlar, hatta tamamen herşeyden boşalarak en büyük saadete erişmenin mümkün olduğunu söylerler. (=teferruğ, hiçbir şey yapmamak, tüm eylem ve düşüncelerden ayrı kalmak, hiçbirine yanaşmamak) Onlara göre "göz, mutlak olanın zikrinden bir an dahi gafil kalmamak şartıyla" en yüce saadete erişebilir sûfî... Bunu ne zaman başarabilirse üç güç toplanmış olur, bu işler mümkün hâle gelir.

İbn Bâcce sözlerine şöyle devam ediyor:

"Bunların hepsi zandan ibarettir. Onların iddia ettikleri şeyleri yapmak doğallıktan uzak, tabiatın dışında bir durumdur. İddia ettikleri hedef mütevahhid için doğru bir şey ve hakiki bir hedef olsa da o şeyin idraki zatî değil arazî bir husustur. O hedefi gütmekle bir şehir zuhûra gelmez, insanın en yüce kısmı olan akıl hiçbir işlevi olmayan fuzûli bir varlık haline gelir; kısaca varlığı batıl ve sebepsiz olurdu. Dolayısıyla nazarî hikmeti oluşturan üç ilim ve tüm öğretiler geçersiz olur. İş bu kadarla da kalmaz, nahiv ve onun türdeşi olan bütün kurguya

dayalı (=zunûnî) sanatlar (=bilimler) dayanaksız kalır, butlana uğrardı."

İbn Bâcce, Risâletü'l-Vedâ adlı eserinde yukarıda dile getirdiklerini vurgulayarak şöyle diyor: "Bize Ebû Hamid el-Gazâlî diye bilinen adamın el-Munkız adlı kitabı ulaşmıştır, hayatının bir bölümünü anlatıyor. İnzivaya çekildiğinde ilâhî hallere tanık olduğunu, büyük lezzetlere garkolduğunu söylüyor. Bu hâllerin tümü sadece zandır... Bu adamın durumu vuzûha kavuşmuştur... O iyice ileri gitti, yahut Hakk'la ilgili hayallerde aşırıya kaçtı."[35]

O halde biz, sûfîlere özgü müşahadeyi güçlü hayalin bir çeşidi olarak gören samimi rasyonalist bir tavırla karşı karşıyayız. Bu tavrın sahibi tasavvufu insan doğasından çıkış olarak görüyor. Aklî ve sosyal yönüyle "insan tabiatından huruc anlamına gelen tasavvufu filozofumuz reddediyor; felsefesinin tüm çıplaklığı ile. Tasavvufu düşmanca veya rakip biri gibi değil, özel bir epistemolojik temelden tamamen koptuğundan ötürü reddediyor. Bu epistemolojik temel, saâdete ulaşmak için nazarî ilimler ve aklın dışında başka yolların da varolduğunu savunmakdır. İbn Bâcce'ye özgü tutum, temel belirleyici olduğu için sadece tasavvufa değil, sözünü ettiğimiz epistemolojik kaide üzerine kurulu bütün söylemlere karşı ilgisizdir; onlardan elini eteğini çekmiştir. Sözkonusu epistemolojik temele dayalı söylemlerin başında da nübüvvet hakkında bir nazariye inşa etmek isteyen meşhur söylem gelir.

3. Nübüvvet Nazariyesi:

Nübüvvet nazariyesi Fârâbî felsefe sisteminde ve İsmâilî ideolojide merkezî bir yer işgal eder. Bu nazariyenin amacı din yolunu felsefe yoluna uygun ve paralel hâle getirmektir. Bu yapılırken din felsefe ile yorumlanır dini felsefeye, felsefeyi de dine sokmanın önü açılır. Öyleyse nübüvvet nazariyesi doğu felsefî düşüncesinin merkezî problematiği olan nakil-akıl uzlaşmasında işe yarayan en önemli anahtarlardandır. Hatta söz konusu nazariye bu problematiğin doğurduğu şeylerdendir diyebiliriz. Açıktır ki mezkur problematikten âzâd olmak; başta bizi ilgilendiren nübüvvet nazariyesi olmak üzere tüm "anahtarlarını" geçersiz kılacak, konu dışı haline getirecektir. İşte gerek İbn Bâcce'nin söyleminde gerekse onun uzantısı olan İbn Rüşd'de tam anlamıyla gözlemlenen budur.

İbn Bâcce, Fârâbî'ye özgü nübüvvet nazariyesi hususunda derin bir suskunluğa gömülmüş, felsefî söyleminde bu mevzûya hiç yer vermemiştir. Bilindiği gibi Fârâbî nübüvvet meselesini Aristo ruhbiliminin verileriyle yorumlamaya

---

35. Resâilü İbn Bâcce el-İlâhiyye; Risâletü'l-Vedâ, A.y., s. 121.

çalışmış, ilk muallimin rüyalar ve kehanet konusunda getirdiği tesiri nübüvvette kullanmıştır. Aristo rüyaları muhayyile gücüyle alâkalı kılıyordu: Rüya görenin müşahede ettiği şeyler; uyku esnasında duyuların kaybolmasıyla güçlenen muhayyilenin uyanıkken yaşadığımız birtakım olayları bizim için şekillendirmesi sonucunda vuku bulmaktadır. Muhayyile gücünün bu şekillendirme operasyonunda, duyguların ve eğilimlerin de tesiri vardır. Böylece rüya, ya sıkıntı verici bir kabus ya tatlı bir görüntü haline gelir. Fârâbî'nin nübüvvet nazariyesini temellendirdiği ve Aristo'nun rüyalar nazariyesinde savunduğu temel düşüncedir bu... Fârâbî şöyle diyor: "Tasarlama (tahayyül) gücü bir insanda tam anlamıyla güçlü olup kemâl noktasına erişince o artık uyanık olduğu zamanlarda bile etkin akıldan (=onuncu akıl, vahiy meleği) şu âna ve geleceğe dair tikelleri alabilme yeteneğine sahip olur; veya bu tikellerden somut olanları hikaye etme, anlatabilme kabiliyetine sahip olur. Ayrıca mufârık (=ayrık) akledilebilenleri ve diğer yüce varlıkları da kabul edebilir hâle gelir. Sonuçta onun akledilebilenleri algılar hâle gelişi, ilâhî şeyleri haber verici (=nebî) olmasına yol açar. İşte mutahayyile gücünün ulaşabileceği ve insanı götürebileceği en yüce mertebe budur."[36]

İbn Bâcce ise Aristo'ya ait bilimsel verileri sûfîlerin müşahedelerinde kullanmıştır daha önce gördüğümüz gibi. Fakat Fârâbî'nin bu verileri vahiy fenomeninde kullanarak yaptığı içtihatlara karşı sessiz kalmıştır. Çünkü İbn Bâcce vahiy meselesini aklî yorumların kabul edebileceği bir olgu olarak görmüyordu. Bu hususu mevahib-i ilâhiyye (Allah vergisi olan şeyler) diye isimlendirdiği kısma sokmuş, böyle durumların, insanın tercihiyle vuku bulmadığını, bunda insanın kesinlikle hiçbir etkisi bulunmadığını savunmuştur. Zira nübüvvet çok özel bir zamanda, özel bir fertte mevcut oluyor ve bu türe giren vasıflar kesinlikle sınâat (=sanat, iş, kazanım sonucu elde edilen) olamaz ve böyle şeylere insanî bir tedbirle (=kolları sıvamak, kendini hazırlamak) yönelmek mümkün değildir. (s. 52-53) "Nübüvvet, Allah Teâlâ'nın dilediği kula verdiği bir mevhibedir. İnsanın bunda hiçbir etkisi ve nasibi yoktur." O halde genel olarak İbn Bâcce nazarında tüm Allah vergisi olan şeyler; "insanın kendi başına sebep olamayacağı şeylerdir." (s.70) İbn Bâcce, her ne kadar bu şeyler arasında ilhamı, sadık rüyayı v.b. sayıyor, vahiy ve nübüvvet konusunda susuyorsa da onun düşünce yapısı dahilinde bu iki şeyi aynı listeye sokmanın hiçbir mahzuru olmasa gerek... Evet, aklî tefsiri kabul etmeyen Allah vergisi şeylerin listesine bunları da sokabiliriz. Hatta şimdi okuyacağımız parağraf, bu hususta sakınımlı davranmamızı gereksiz kılıyor; şöyle diyor İbn Bâcce Veda risalesinde:

36 Fârâbî, Ârâ-u Ehli'l-Medinetü'l-Fadıla, tahkik: Albert Nasri Nadir, el-Matbaatü'l-Kâtûlikiyye, Beyrut, 1957.

"Geçmişin kaliteli düşünürleri, imkânın iki tür olduğunu söylemişlerdir: Doğal olan, ilâhî olan. Doğal imkân ilimle elde edilir ve insan kendi başına çalışarak o imkânı elde eder. Oysa ilâhî olan ancak ilâhî bir yardımla elde edilir. Bu yüzden Allah Teâlâ biz insanlar topluluğuna ilâhî imkânları duyursun diye peyamberleri göndermiştir. Aynı şeklide yüce Rabbimiz insanlara verdiği en güzel hediye olan ilmin kemâle ermesini murad etmiştir."[37]

İbn Bâcce sûfîlere özgü müşahedeleri niçin aklî bir yoruma tabi tuttu da nübüvvetin böyle bir yoruma gelemeyeceğini savundu? Oysa müşahedeyi tefsir ederken kullandığı bilimsel veriler Fârâbî'nin kullandıklarıyla aynı değil mi? Cevap açık: İbn Bâcce, sûfîlere özgü müşahedeyi vahiy gibi görmüyor, bu müşahedenin tabiatı, vahiy gibi değildir. Çünkü daha önce izah ettiğimiz gibi mücahedeye (=kazanıp gayret etmeye) dayanıyor. Oysa nübüvvet, bu kategoriden oldukça uzak bir bölüme giriyor; o ilâhî bir imkândır ve vahye mazhar olan şahsın hiçbir say-ü gayreti olmadan meydana gelmektedir. O şahsın, bu meydana gelişte hiçbir payı ve sebebiyeti de yoktur! Bu böyle, öte yandan İbn Bâcce'ye göre sûfî müşahedeleri vehime yakın zanlardan ibarettir. Daha önce de sözlerini aktardığımız gibi İbn Bâcce bu müşahedelerle saâdetin husule gelmeyeceğini savunur... Oysa vahiy, Allah Teâlâ'nın en yüce nimetinin insanlar nezdinde kemâle ermesi için nasip ettiği "dosdoğru" bir bilgidir. Ve ilim de akılla elde edilir. O halde vahiy; akıl sahasının dışındaki bir sahada ilmi tamamlayan ve kemale erdiren şeydir. Oysa sûfîlerin müşahedeleri ilim değildir ve olamaz da! Çünkü bunlar akıl nazarında sadece zandan ibarettir ve kaynakları muhayyile gücüdür, bu kuvvetin saf ve berrak oluşudur. İbn Bâcce'nin sözkonusu tavrı, din ve felsefeyi birbirinden ayırma esasına dayalı İbn Rüşd'e özgü tavra benziyor.[38] İbn Rüşd'ün tavrını ayrıntılarıyla açıklayacağız. (Bir sonraki bölüm, 4. konu)

4. İnsani Hedef:

Saadet. İbn Bâcce'nin bu noktada düşüncesini hakiki çerçevesine oturtmamız, bu çerçeve sonucunda onun fikrî problematiğini net anlamamız için; doğrudan Aristo'ya müracat etmemiz gerekiyor, özellikle "Nikomahos'a Ahlak" adlı kitabında şu sözlerin geçtiği 10. makaleye başvurmalıyız: "Aklî ile eylemde bulunan, aklını beslemeye ve bilgilendirmeye gayret ederek yaşayan bir insan; benim nezdimde insanların en düzenlisi (=en iyi tedbirlisi diyebiliriz) ve ilâh-

37. Resâilü İbn Bâcce el-İlâhiyye, Risâletü'l-Vedâ, a. g. e., s. 141.

38. İbn Rüşd, Tehâfütü't-Tehâfüt, s. 791,792, c.2, tahkik: Süleyman Dünya, Darü'l-Maarif, Kahire 1965. Aynı şekilde İbn Rüşd'e dair bir sonraki bölüme bakabilirsiniz. (Bölüm 5.)

ların en sevdiğidir (=İbn Bâcce'nin sözüyle o adam, Allah nezdinde insanların en sevimli olanıdır.) Çünkü inanıyorum ki; beşerî meselelere ilgi gösterip yardımcı olduklarında, insanın onları hoşnut etmesi son derece kolay işlerden olur; özellikle insanda güzel vasıf gördükleri, kendi özel tabiatlarına en yakın niteliği müşahede ettikleri zaman bu hoşnutluk kolay kazanılacaktır. Kendi tabiatlarına en yakın nitelikten, aklı ve anlayışı kastediyoruz. Böyle bir çalışma mukabilinde de sözkonusu kutsal ilkeyi (=aklı) sevip ona hürmet göstermede yüksek bir düzeye gelenlere nimet yağdırmaları doğaldır. Zira akıl gibi kutsal bir temeli sevenler, ilâhların sevdiği bir şeyle ilgilenmekte, meşgul olmaktadırlar. Onlar yüce, dosdoğru bir yolda yürümektedirler. Özellikle hikmet sahibinin (=filozofun) bu sahadaki şansı ve nasibi inkar olunamayacak derecede açıktır. Hikmet sahibi, ilâhlar nezdinde çok özel bir sevgiye muhatap olur. Dolayısıyla bana göre o insanların en mutlusudur. (=en yüce dereceye varmış olandır.) Bu yüzden şu yargıya varıyoruz ki sadece filozof bu anlamda kişinin erişebileceği en yüksek saadeti elde edebilir."[39] Aristo sözlerine şunları da ekliyor: "İnsanın sadece beşerî doğasına uygun bir hayatla yetinmemesi gerekir... Bilâkis olgun insan (=kâmil) ebedîleşmeye ve ilâhî hayatı gücü yettiğince elde etmeye çalışmalıdır. İşte en mükemmel mutluluğu elde etmeye kefil olacak hayat sadece o hayattır."[40]

Öyle gözüküyor ki İbn Bâcce Tedbîrü'l-Mütevahhid adlı risalesini yazma fikrini yukardaki satırlarda belirtmiştir. Çünkü bu risalenin hedefi, aklıyla eylemde bulunan ve aklının beslenmesine özen göstererek yaşayan insan için "bir sistem" ortaya koymaktır. Bu sistemle kişi, insanların en düzenlisi ve ilâhlara en yakını olacaktır. Dolayısıyla ebedîleşmeye en yakın haline gelecektir. (İbn Bâcce'nin deyişiyle insanlar içinde Allah'ın en sevgilisi, velîlik vasfına en layık olanı odur.) O *halde İbn Bâcce'nin projesi, Aristo'nun "Nikomahos'a Ahlak" kitabında bıraktığı yerden devam ediyor.* O, *sözkonusu mükemmel mutluluğa erişmesi için insanın neler yapması, hangi tedbirleri alması gerektiğini izah ediyor.* Arkadaşı İbn İmam'a gönderdiği risalede (Risâletü'l-Vedâ) bu hususu net bir şekilde söylüyor İbn Bâcce: "Bundan daha önemlisi ve mutlak yapmam gereken şey; üzerinde durduğum meselelerin en mühimini sana bildirmektir. Bu mesele, doğal olarak ulaşmamız gereken hedefin ne olduğu meselesidir. Benden öncekiler sözkonusu hedef ve o hedefe nasıl ulaşılacağı hakkında uzun laflar ettiler. Bu konuda söz söyleyenlerden biri de Ebû Nasr el-Fârâbî'dir. Onun bu ilimdeki yeri kesinlikle büyüktür, lâkin Endülüs'e gelen kitaplarının hiç birinde bu mesele benim incelediğim şekilde ele alınmamıştır. Sözkonusu

39. Aristo, el-Ahlâk ilâ Nikomahos, Ahmed Lütfi es-Seyyid'in tercümesi, 2 cilt, Kahire, 1924.

40. A. g. e., b-10, 7. kısım

hedef hakkında yaptığım inceleme ve konuşmalardan da anlayacaksın; bu tür bir düşünüş, ancak bana zâhir olmuş, ancak bana nasibolmuş bir düşünüştür. Aristo'nun ahlâk kitabının 11. bölümünde buldum bunu, fakat gayet kısaydı ve o kadarla kalınması mümkün değildi."[41]

O halde İbn Bâcce hakikaten beşeriyetin temel hedefini yahut mükemmel mutluluğu sadece kendine ait özel bir bakışla izah etmek istiyor. *Ona özgü düşünme tarzı nedir?*

İbn Bâcce saâdeti, haz ile eş anlamlı görmüyor, onunla ilgili kılmıyor. Sözkonusu haz ne kadar yüksek ve üstün olsa da! Daha önce gördüğümüz gibi Gazâlî'ye yüklenmiş, onun "vecd" anında ilâhî hallere şahit olduğuna ve büyük bir zevk aldığına dair sözlerini tenkit etmiştir. Bu sözlerden anlaşılan şuydu ki Hakk ilminin en yüce hedefi; haz almaktır[42] Oysa İbn Bâcce'ye göre haz kesinlikle amaç olamaz! En büyük hedef olması ise imkânsızdır. İbn Bâcce'nin bu mevzûdaki delili şudur: Haz daima bir gayeyi takip eder. Mesele ister yiyecek içecek gibi somut şeylerden zevk almak diyebileceğimiz doğal hazlarla ilgili olsun, isterse hayal ve hisler gibi akledilebilir hazlarla ilgili olsun; sonuçta kendimizi sürekli olmayan; bir başlayan, bir kesilen hazların önünde bulacağız. Zira haz veren şeyin tersi vuku bulmakla -yokluğun yerine açlığın gelmesiyle- veya unutuştan ötürü yokolmasıyla yahut hazzı duyanın ortadan kalkmasıyla (=insanın yokolmasıyla) kesintiye uğrayacaktır. Aklî tad alış sahasına giren şeylerde de durum böyledir.[43] Eğer kesintiye uğramak niteliği taşıyorsa hazzın en yüce gaye olması imkânsızdır! Zira bu durumda başka bir hedefin güdülmesine; hazzın sürekliliği hedefinin peşinde koşulmasına yol açacaktır. Neticede şunu söyleyebiliriz ki insan için en büyük gaye; kesintisi olmayan ve sürekli olan bir şeydir. Aklî hayat sahasında en yüce gayayi aradığımıza göre peşinde koştuğumuz şey; tam bilgi veya parçalanıp bölünemeyen ilim diye tarif ettiğimiz kavramın dışında başka bir şey olamaz." İbn Bâcce bu bilgiyi en derin ilim (=ilm-i Aksâ) olarak niteliyor ve aklın tasavvuru diye tarif ediyor. Aklın tasavvuru tamlamasını kazanılmış aklın varoluşu diye açıklayabiliriz. İbn Bâcce sözlerine şöyle devam ediyor: "O halde ilk konusu varlık olan haz dışında hiç

41. Resail-ü İbn Bacce el-İlahiyye, Risâletü'l-Vedâ, a. g. e., s. 114 ve s. 143. İbn Bâcce'nin "ahlak kitabının 11. bölümü" diye gösterdiği yer Porphyrius'un söz konusu kitaba yaptığı tefsirle ilgilidir. Porphyrius'un getirdiği yorum, müslümanlar arasında 12 makale şeklinde yaygın bir ün kazanmıştır. Kitabın esas metni aslında 10 makaledir, daha fazla değildir. Bkz., Macid Fahri, a. g. e., s. 114, dipnot rakam 2.

42. A.y., s. 121.

43. A.y., s. 124.

bir hazzın devamı yoktur diyebiliriz. Böyle bir mevzûda suret; suretlerin kendisidir. Burada, bozulma özelliğine sahip cisimlere nispet edilecek hiçbir şey yoktur, ancak kazanılmış akıldakiler hariç."[44] Beşerin en büyük hedefi olan derin mutluluk, derin ilmin kendisidir ve aklın tasavvurudur. Buradaki akıl; etkin akıldır. Bu gayeye ulaşmak sürekli varolan 'muttasıl' ile ilişki kurabilme yeteneğine sahip 'kazanılmış akıl' derecesine ulaşmakla mümkündür. Sürekli varolan muttasılın daimliği zamanla ölçülemez, onunla kıyas edilmez! O kendi başına daimdir. Onun zamanı daimdir, süreklidir diyemeyiz![45] Eğer insan, etkin akılla bu birleşmeyi (=kavuşma, vuslat, bitişme, erişme) meydana getirirse o artık sözkonusu aklın ta kendisi olur. Çünkü insanın ayırıcı vasfı (=hayvandan ayıran nitelik) işte o aklıdır. İkisi arasında hiçbir şekilde ve hiçbir hâlde fark yoktur. Bu iş meydana gelirken o insan, tanrının en sevdiği yaratık olur. Bu akla ne kadar yaklaşabilirse Allah'a o kadar yaklaşmış olur. Bu ancak ilim ile gerçekleşir. İlim Allah'a yaklaştırır, cehalet ondan uzaklaştırır. Bütün ilimlerin en şereflisi, tüm mertebelerin en yücesi, insanın daha önce belirttiğimiz aklı tasavvur edebilmesi için kendini tasavvur etmesidir."[46]

En büyük beşerî hedef ile en mükemmel hedef aynı şeydir; Derin ilim yani aklın tasavvuru. Bu iş ise ancak kazanılmış akıl yoluyla ve onu köprü edinerek etkin akıla erişmekle gerçekleşir. Şimdi bu ittisâlin merhalelerini açıklayalım, yolunu izah edelim.

5. Etkin Akıla Varış:

Daha önce gördüğünüz gibi (3. bölüm B4/3) İbni Bâcce etkin akılı kazanılmış akılla aynı sınıfa koyar ve ruhânî suretlerin bir sınıfı olarak görür bunları. Bu iki aklı "yuvarlak cisimlerin suretleri" (=felekî akıllar) den ayırmaya azamî gayret sarfeder, ayrıca, sözkonusu iki aklı, heyûlâ kaynaklı "akledilebilenler"le irtibatlandırırken şu yorumu yapmaya özen gösterir: "Etkin akıl heyûlâ kaynaklı akledilebilenleri tesiri altına alır, kazanılmış akıl ise onları tamamlar." Etkin akıl ile kazanılmış aklın doğası ve aralarındaki ilişki bir sonraki bölümün konusu olacaktır. Bu yüzden, burada insanın kazanılmış akıl derecesine nasıl ulaşacağını izah etmekle yetineceğiz. Ancak kazanılmış akılla etkin akıla ulaşılabilir.

Felekî akıllardan uzak duruş, daha önce söylediğimiz şu hususu teyit eder: Feyz düşüncesi İbn Bâcce'nin fikir sahasından tamamen uzaktır, böyle bir şey

44. A.y., s. 130-131.
45. A.y., s. 104.
46. A.y., s. 142.

onda yoktur. O halde ittisâlin yolu, aşağı inilerek değil, yukarı çıkılarak bulunacaktır. İnsan, aklî kemâlin merhalelerine birbir yükselerek ittisâli elde edecektir, yoksa ilâhî bir feyizle değil! Bu dereceler üçtür:

- Cumhur'un mertebesi: Onlar akledilíri heyûlânî şekillerle irtibatlı olarak anlayabilirler. Akledilíri ancak heyûlânî (=maddî) şekillerde görür, ancak onlardan doğduğunu düşünür, ancak onlardan meydana geldiğini zanneder, ancak onlar için mümkün olacağını düşünürler. Başka bir deyişle cumhur ruhânî suretleri somut olarak hissedilebilen cisimlerin duyumsanması olarak görürler. Onlar ruhânî suretlerin bu varoluşa (=akledilirin varlığına) tek başına sahip olduğunu düşünemezler.

- *Tabiatı gözlemleyenlerin mertebesi:* Fizik ilimi ile uğraşanların mertebesi demektir. (=matematik de buraya girer) Onlar ruhânî suretleri cisimlerin duyumsanması olarak kavramazlar, bilâkis bu suretlerin kendi başına bir varlığa sahip olarak akledilirler dairesi içerisinde bulunduğunu anlarlar.* O halde cumhur önce ortada bulunan varlığa bakar, sonra akledilire (=kavrama) geçer, ama akledilire bakışının amacı da yine ortada olan varlıklardır. Tabiatı gözlemleyenler ise önce akledilire sonra ortadaki varlığa bakarlar. Onların ortadaki varlığa bakışlarının hedefi akledilirin kendisidir. Böylece arada bir benzeşim kurarlar. O halde onlar önce akledilire baksalar da bu işi, heyûlâ (=madde) kaynaklı şekillerin zihindeki isimleriyle (=akledilíriyle) yaparlar. Bu husus, bilimlerde kullanılan yargılarda net olarak gözükürler. Bu yargıların tümü önce bir nesne, (=maddî ve cismânî olan bir şey) daha sonra da ona işaret eden bir yargı (=soyut ve genel bir şey, tam anlamıyla bir kavram, akledilir saf fikir) içerirler. İbn Bâcce sözlerine şöyle devam ediyor: "İşte bu teorik bilgi mertebesine eren kişi akledilíri görür; bir vasıtayla buna gücü yeter. Tıpkı güneşin suya vurması gibi... Suda görünen güneşin şavkıdır, kendi değil. Cumhur ise güneşin şavkının şavkını görür... Tıpkı güneşin önce suya vurması daha sonra sudaki güneşin bir aynaya yansıması gibi Cumhur işte o aynadaki ışığı görür."[47]

– *Şeyin bizzat kendisini gören mutlular (=saîdler) mertebesi:* Onlar kelimenin tam anlamıyla filozof olanlardır. İbn Bâcce şöyle diyor: "Sonra tabi ilim sahibi, bir mertebe daha yükseğe çıkar. O artık akledilirlere, akledilebilir olma özelliğinden; heyûlâ yahut ruh kaynaklı isimler alışından ötürü bakmamaktadır,

* Konunun ta başından beri akledilirler terimi sık sık geçiyor. Bu terimin Türkçe karşılığı, zihnimizde kavram haline getirdiğimiz şeylerin tümü demek olur. Yani kavramlardan bahsediyoruz. (çev.)

47 A.y., s. 104.

bilâkis akledilebilirlerin, evrendeki varlıklardan biri olduğunu düşünerek nazar etmektedir." Böyle bir adam akledilirlerden herhangi birini zihnine alır, o şeyi tamamen akletme yeteneğinin objesi haline getirirse; işte o zaman kazanılmış akıl seviyesine çıkar. Bu mertebede etkin akılla ilişki kurabilir. Bu öyle bir ilişkidir ki onu, ona dönüşterecektir.* İbn Bâcce şu sözleri de ekliyor: "İşe bu cepheden bakış, öteki yaşamın ta kendisidir. (=el-Hayat el-Âhirâ) Tevahhüd niteliğini kazanmış en yüce beşeri mutluluk budur. Ancak bu derecede o yüce manzaraya tanık olunur."

İbn Bâcce Eflâtun'a ait mağara örneğinden yola çıkarak bu üç mertebe için bir misâl sunuyor: "Akledilirler konusunda cumhur bir mağara içinde dışarıya bakanlara benzer, onlara güneş doğrudan gözükmez ki güneşi görebilsinler... Bilâkis gölgedeki renkleri ve şekilleri görürler. Mağara da güneşin mevcudiyeti sözkonusu olmadığı gibi aynı şekilde cumhur nezdinde o büyük aklın mevcudiyeti sözkonusu olamaz, onlar o aklı hissedemezler, duyamazlar, bilemezler. Tabiat gözlemleyicileri ise mağaradan çıkıp yeryüzüne yayılan kimselere benzerler, onlar sadece ışığı görürler, renkler ve gölgeden ibaret olan... Oysa saîdler (=gerçek mutluluğu elde edenler) gözlerinde perdeyi, ve karışıklığı kaldırmışlardır. Çünkü bir şeye baktıklarında o şeyin ta kendisini görürler, göz değişime uğrayıp ışık haline gelince elbette mutlular mertebesine çıkmış olur."[48]

İbn Rüşd, İbn Bâcce'nin sözlerini özetleyerek şöyle diyor: "İbn Bâcce'nin bildirdiğine göre tabiat ilmine sahip olan, heyûlânî kaynaklı kavramları idrak ettikten sonra bir basamak yükselir ve madde asıllı olmayan (=mevcut olmayan) ma'kûlata (=fikrî şeylere) bakar. Bunlar, ayrık suretlerdir. Yani, hem akıldırlar hem de kesinlikle bozulmayacak şekilde ma'kûldürler (=akledilir şey, kavram, fikrî şey) çünkü bunların zümresinden olup akledilir bir şey, hiçbir objeye dayanmaz, bunların kesinlikle objeleri yoktur. İbn Bâcce'nin, etkin akılla ilişki kurmanın imkânı hususunda takip ettiği yol budur. O bu ilişkinin varolabilmesi için sözünü ettiğimiz yöntemi önerirdi."

Kurtuba filozofu İbn Rüşd sözlerine şöyle devam ediyor: "Ebûbekir İbn Bâcce'nin takip ettiği yol, hayatıma andolsun, dosdoğru bir yoldur ve yine hayatıma andolsun ki kesin kanıta dayalı yol ancak bu yoldur (=burhanî yol)"[49]

---

* Onu ona dönüştürmek, yani ittısali sağlayan kişinin etkin akıl haline gelişi demektir. (Çev.)

48. İttisâlü'l-Akl bi'l-İnsan risalesi, a.y., s. 160-169. Ayrıca İbn Bâcce'nin Aristo ile ilgili değinileri, Aristo'nun Eflâtun'a ait "mağara" benzetmesine getirdiği eleştiriler ve İbn Bâcce'nin bu eleştirilere yaptığı karşı çıkış ve yorumları için aynı yere bkz.

49. İbn Rüşd, Telhîs-u Kitabi'n-Nefs, aynı veriler.

Bu yolda üç sorun vardır: Birincisi bozulma niteliğine sahip, cismânî olan insana etkin akılla buluşma imkânı veren ikili doğayla ilgilidir. Zira etkin akıl, maddeden uzak, bölünemez ve ebedî bir şeydir. İkinci mesele bu vuslatın boyutları ve keyfiyetine dairdir. Üçüncü mesele ise etkin akıla varışta köprü olarak kullanılan kazanılmış aklın doğası ile ilgilidir.

Birinci sorunun çözümü konusunda İbn Bâcce şu hükme varmaktadır: "İnsanın ikili doğası; mahiyetinin bir bölümüdür, mahiyetinde olan bir özelliktir. Zira o ebedî akıllar ile (=müstedîr varlıkların suretleriyle) cisim kaynaklı bozulma niteliğine sahip varlıklar arasında bir yerdedir. Tıpkı bitki ve canlılar arasında bazı varlıkların hem canlı hem de bitki doğasına uygun özellikleri taşımaları gibi. Durum bu minvalde olduğuna göre insanda söz konusu ebedîliğe dair bir mana olmalı ki onunla ebedîleşebilsin. Ayrıca, bozulma özelliğini taşıyan varlıklarla ilgili bir mana olmalı ki onunla bozulabilenler sınıfına girsin." İbn Bâcce burada soruyor: "Bu iki mana nelerdir?" Araştırıp kurcalama sözü vermekle beraber sadece problemi ortaya yere getirmekle yetiniyor ve konuyla ilgili temel bir görüş sunuyor: "Konu üzerinde durabilir, mevzûyu şu şekilde açıklayabiliriz: İnsan içinde yaratıldığı tabiatın enteresan varlıklarından biridir. Onun birçok özelliği vardır, bunların tümüyle insandır o. Meselâ büyümeye yönelik beslenme gücü vardır onda... Ve bu güç kesinlikle kendi suretini akledemez, ayrıca duyumsama, kurgulama, hatırlama güçleri vardır insanda... Bu güçlerin hiçbiri de kendi zâtlarını akledemezler... Bir de onun düşünme gücü vardır. İşte insanın ayırıcı özelliği budur." (s. 96)

"*İnsanın birçok özelliği vardır ve ancak bunların tümüyle insandır o. O hâlde insanda hiçbir şey küçümsenemez! Ondaki hiçbir özelliği öldüremez veya işine son veremeyiz. Bilâkis, insan bir bütündür ve bütün ancak tüm parçalarıyla dosdoğru işler.*" İbn Bâcce'nin insana ilişkin sunduğu son derece reel, hümanist bakış budur. İbn Bâcce insanın mahiyetini oluşturan ikili doğası hakkında bu cümleyi sarfediyor... Burada izahtan vareste olan husus şu ki biz sûfîlerin mücahedelerinden, meşrıkî veya işrâkî filozofların hayallerinden uzak bir görüşle karşı karşıyayız. Bilindiği gibi meşrıkîler, kendi doktrinlerini feyz düşüncesi üzerine inşa etmişlerdi.

İnsanın çift doğasının ortaya çıkardığı bu ittisâlin boyutları ve keyfiyeti ile ilgili ikinci probleme gelince, bu konuda tamamen yeni bir görüş sunuyor bize. Etkin aklı güneşe benzetiyor ve diyor ki; biz etkin aklı ancak güneş gibi görürüz... Ya su gibi yoğun bir vasıtayla ile ya hava gibi ince latif bir vasıtayla görürüz güneşi... Diyor ki: "Bu aklın durumu da şöyle özetlenebilir: Biz onu bizzat göremeyiz, ancak onun dışındaki bir şeyin yardımıyla onu görebiliriz.

Mesela sudayken güneşi görmemiz yahut havada iken ona nazar etmemiz gibi. Hava kapalı olabilir, bulutlanabilir, berrak da olabilir... Aynı şekilde bu aklı bizzat saf olarak göremeyebiliriz ama onun etkisini başka bir şeyde görürüz. Bu yüzden bazı ma'kûllerde (=kavramlarda, akledilir şeylerde) esasa ilişkin daha yakın bir görüşe sahip olurken, diğer bir kısım ma'kûlde daha bulanık bir görüşe sahip oluruz. O akla bakanlar, gözleri farklı olmasına, bakışları birbirinden ayrı olmasına rağmen onu görürler. Tıpkı bakan gözlerin artmasına ve fazlalaşmasına rağmen güneşin gözükmesi gibi. O aklın bizâtihi gözükmesi ise -ki bu mümkündür- güneşin aracısız olarak gözükmesine benzer. Yahut varlık sahasına gelebilirse bir aracı ile onu görebiliriz bakışımızı etkilememek şartıyla." İbn Bâcce sözlerine şöyle devam ediyor: "Artık âşikâr oldu ki amaç; doğal olarak arzulanan şeydir. Fakat bu hedefe ulaşmak medenî (=şehire özgü) bir toplanışla mümkün olduğu için, insanlar mertebelerine göre birbirlerinden farklı seviyelerde yaratılmışlardır. Ta ki amaca erişmeye elverişli bir şehir onlar vasıtasıyla kurulsun, kemâle ersin."[50]

Bu şu anlama geliyor, etkin akıl insanda sürekli ittisâl hâlindedir, hep onunla ilişkilidir. Fakat bu ittisâl bir takım dereceler ve mertebeler hâlinde olduğu için cumhur (genel halk) bu işin künhüne vakıf olamaz. Çünkü onlar ma'kûlü (=akılla bilineni) ancak hissedilebilenler vasıtasıyla anlarlar. Bu hissedilebilir somut şeyler, cumhur ile akledilir arasına giren yoğun bir engeldir. Güneşi suda gören gibi. Tabiî gözlemciler ise ma'kûle daha yakındırlar lâkin ona doğrudan erişemezler. Çünkü onlar ma'kûlü aklederken onunla kendi aralarında oluşan bir engel şeklindeki hayalden yola çıkarak bunu yaparlar. Evet, onlar da araya bir engel koymaktadırlar, fakat cumhurun önüne çıkandan daha az yoğun bir engeldir bu. Son olarak saîdler mertebesinde bulunan filozoflara geliyoruz... Onlar birşeye baktıkları zaman sadece onu görürler. Burada izah edilmesi gereksiz olan bir husus şu ki İbn Bâcce, Eflâtuncu değil Aristocu bir daire içinde hareket ediyor. Fakat az önce geçen bölümü bitirirken artık Aristocu daireyi de aşmak istediği ve yeni birşeyler gizlediği belli oluyor. İbn Bâcce kesinlikle şunu demek istiyor ki etkin akıla doğrudan ulaşım, ancak toplumsal bir beraberlikle mümkün olur. Bu, şu anlama gelir: İttisal ancak "toplu" bir şekilde gerçekleşir ve ancak böyle bir ittisâl ile şehir kemâle erer. Şimdi ortaya çıkan soru şudur: Etkin akılla irtibat (=ittisâl) daha önce belirttiğimiz şekilde kazanılmış akılla olur ve bu ittisâlin bizzat kendisi ancak toplumsal bir şekilde mükemmel şehir aracılığı ile gerçekleşiyorsa, kazanılmış akıl ile mükemmel şehir arasında bir uyum söz konusu değil mi? Bir sonraki bölümde ird-

50. Risaletü'l-Vedâ, a.y. s. 139.

eleyeceğimiz üçüncü ve son mesele budur. Bu bölümde İbn Bâcce, Aristo'nun kalıplarını delecek ve bizi yeni ufuklara götürecektir.

- Akıl Birliği ve Şehrin Kemale Erişi:

İbn Bâcce'nin düşünüş biçimini ve bağlamını takip eden araştırmacı şunu gözlemleyecektir ki o daima çokluğu aşmayı, onu ilga edecek bir birliğe varmayı hedeflemektedir. O, şehrin tedbiri, evin tedbiri v.s. gibi konularda görüşlerini ifade ettikten sonra mütevahhidin tedbirine varıyor. Mütevahhidin tedbiri ise tek bir şeyi hedefliyor: Erdemli, kâmil şehri kurmak... Bu şehirde görüş ve eylem birliği, akıl ve aklî tutum birliği vardır. Ayrıca hedefleri ve kaynakları farklı olan insanî eylem türlerinden düşünce ve olgunluk sonucu ortaya çıkan bir eyleme varıyor: Gerçek insan eylemi. Eylemi oluşturan ruhânî suretlerin (=duyumsanabilen suretler, hayalî suretler ve hatıralar) bir çok türünden, "insanı mutlak olarak harekete geçiren ilk akla varıyor. Akletme mertebelerinden (=cumhurun mertebesi ve tabiat bilginleri mertebesinden) kazanılmış akla varıyor. Burda çokluk yoktur, ancak onun yardımıyla etkin akıla ulaşılabilir. Etkin akıl, Allah'ın yarattıkları arasında ona en yakın olandır. Son olarak akılla şehir arasını ayırma ilkelerinden (=mütevahhidin tedbiri ile medenî bilgi arasını ayırma esasından) yola çıkarak her ikisini birleştirmeye karar veriyor: O halde kemâle ermiş erdemli şehir, akılları aracılığı ile "kazanılmış akıl" derecesine çıkan filozofların şehridir... Kazanılmış aklı elde etmek, ancak ve ancak kâmil şehirde ve bu şehir aracılığıyla mümkündür. Kâmil şehir, kazanılmış aklın şehri olduğuna göre bu aklın bizzat kendisi "toplumsal akıldır", birdir, bütüncüldür... Bu akıl daha önce belirttiğimiz gibi erdemli şehirde ve ancak bu şehir aracılığıyla varlık sahasına çıkar.

O *hâlde İbn Bâcce'nin felsefî söylemi çokluktan kalkarak birliğe varıyor, ayrılıktan, uzaklıktan kalkarak birleşmeye, ittisâle varıyor, karşımıza yeni bir ufuk açıyor: Aklın birliği şehrin kemâle erişi, veya şehrin birliği aklın kemâle erişi diyebiliriz.* Aslında her iki birlik de aynı şeyi ifade ediyor. Şehir birliği utopik bir proje olduğu için herhangi bir felsefî problem getirmiyor. İbn Bâcce, Tedbîrü'l-Mütevahhid projesini başarıya götürecek yolla ilgileniyor en çok: O hâlde akıl birliği karşımıza bir takım problemler çıkaracak, ferdî akıl, bütüncül akıl yahut kazanılmış akıl seviyesinde bazı sorunlarla karşılaşacağız. O hâlde bu netameli konuya dair İbn Bâcce'nin bakış açısını izah etmemiz gerekecek, onun temel felsefî tavırlarını tümüyle anlamamız için...

Akıl nazariyesi İbn Bâcce nezdinde daha önce anlattığımız güzergâh boyunca seyreder. Bu güzergâhta çokluk ve çeşitlilikten, birlik ve ittisâle gidilir.

Burada insan aklının kemâlini konuşurken araştırma ve sohbetimizin seyri yaratmak konusuna kayıyor: İnsanın yaradılışı insanın karnında başlar, o bu merhalede henüz bitkiler gibi gıda alma ve gelişmekle yetinmektedir. Bebek ana karnından çıkıp duyularını kullanmaya başlayınca henüz aklı olmayan bir hayvana benzemektedir. Zira hayal ve ortak duyu saikasıyla harekete geçer. O halde mütehayyile sureti (=kurgulayıcı form) onda ilk harekete geçendir. Yani mütehayyile sureti onda ilk harekete geçirici, ona ilk devinimini vericidir. Böyle bir merhalede insanın, tek mertebe gibi gözüken üç harekete geçiricisi vardır: Gıda veren güç, duyumsama gücü ve hayal gücü. Bu dönem emme ve ilk çocukluk dönemidir ve hakikatte hayvan, potansiyel olarak ise insan olma aşamasıdır. Böyle bir varlık ancak düşünebilme gücü (=el-kuvve el-müfekkire) nın zuhûra gelmesiyle hakiki bir insan haline gelir. Düşünce gücü ise ancak akledilirler (=kavramlar, fikrî kodlandırmalar) meydana geldiği zaman varolur. Bunların varlık sahnesine çıkmasıyla o insanı düşünceye ve düşünceden doğacak şeylere sevkeden arzu doğar. Akledilirler, bu dönemdeki insan için hayaller aracılığı ile vucûda gelir, yani bu merhalede birer surettirler. Ve onların hammaddesi; orta dereceli, hayalî, ruhânî suretlerdir. Düşünce gücünde akledilirler oluşunca artık bu gücün bizzat kendisi hakiki akıl ve ma'kûl olur. Çünkü aklın hakikî (=bilfiil) varlığı, hakikaten (=bilfiil) akledilirle aynı şeydir.

Öyleyse nâtıka diye tanımladığımız düşünme gücü evvelâ ruhânî suretlere verilen bir isimdir, çünkü ruhânî güçler fikrî bir güç olmaları vasfıyla akla elverişlidirler. Düşünce gücünün daha sonra bilfiil akla, kullanıldığını görüyoruz. Hayale ve hisse dayandıkları için düşünce gücünün bütün insanlarda sayıca tek olmadığını anlarsak o zaman somut aklın durumu karşımıza bazı problemler çıkarır: Acaba bu akıl tüm insanlarda sayıca tek midir, yoksa fazla mıdır? Acaba bilfiil akledilirlerin her biri sayıca bir tane midir, yoksa fazla mı?

İbn Bâcce bilfiil akıl düzeyinde "aklın birliği" ile ilgili bu soruyu ortaya atıyor. Ve irdeliyor: "Şu bilfiil diye tanımladığımız akıl, eğer her insanda bir tane ise daha önce anlatıldığı üzere varolan, giden, geride kalan tüm insanlar sayıca tektir, aynıdır. Oysa bu yargı, son derece garip ve imkânsız bir şey ifade eder. Eğer varolan, giden ve geride kalan bütün insanlar sayıca tek değil iseler o hâlde sözkonusu aklın da tek olmadığını söyleyebiliriz." Fakat bu da garip ve imkânsızdır. Zira bu durumda insanlar arası fikir alışverişi ve anlaşma nasıl gerçekleşecektir? Bilgi nasıl meydana gelecektir? Halbuki bilmek ancak genel yargılarla (=külliyat) mümkün oluyor. Geneller ise; insanlar tek bir genelden tek bir mana çıkarmazlarsa var olamayacak şeylerdir. O halde fertlerin birden fazla olmasıyla aklın da çoğalacağını söylersek hakikatin birliği tehlikeye girecektir; tek doğru olmayacaktır. Bu problemlerden nasıl kurtulacağız?

İbn Bâcce aklın tek olduğunu teyit ediyor, ayrıca çeşitliliğin ve birden fazla oluşun zât itibarıyla değil etkileri itibarıyla vuku bulduğunu savunuyor. Şöyle bir örnek veriyor: Bir mıknatısın etrafını mumla çevirsek de demir parçasını yine kendisine çekecektir, onu petrolle çevirsek başka bir demir parçasını çekmeye devam edecektir. Kısaca hangi cisimlerle çevirirsek çevirelim yine kendisinden aynı etkinin zuhûr ettiğini göreceğiz. O halde akıl tıpkı mıknatıs gibi sayıca tektir, lâkin etkisi etrafındaki şahıslara göre değişir, tıpkı mıknatısın etkisinin kendisini saran tabakanın kalınlığına ya da inceliğine göre değişmesi gibi. Başka bir deyişle akıl konusunda insanlar arasındaki farklılık, toplumsal ilişkilerini yürüttükleri ortama bağlıdır. Tıpkı güneşin etkisi gibi. Güneş ışıklarının bulunduğu ortam, onun etkisini sınırlandırabilir; meselâ suyun yahut havanın bulunduğu yerden geçen güneş ışığı veya güneşin dolaysız olarak etki etmesi gibi. Hepsinin arasında fark vardır.

Akledilirlerde de durum böyle. Daha önce söylediğimiz gibi bilfiil akıl; bilfiil ma'kûlatla aynı şeyi ifade eder. Ancak burada ortaya çıkan sorun daha önceki sorundan farklıdır. Şöyle ki her ma'kûlu, bir tek temele oturtsak tenasuhu savunanların görüşüne benzer bir görüş çıkacaktır. Bu durumda öğrenmek, nasıl sorusunun değil kaç sorusunun cevabını vermeye yarayacaktır; kısaca bütün ma'kûlleri tek bir ma'kûl saydığımız zaman bunun benzeri birçok yanlış sonuçlara varmış oluruz. Eğer bire indirgemezsek bu sefer karşımıza ardarda imkânsızlıklar çıkacaktır. Meselâ benim ve senin nezdinde iki ma'kûlun aynı ma'kûl olması gibi. Şu ma'kûl (=akledilir şey, kavram varlık) benim ve senin nezdinde aynı olacaktır. Sonra öteki de başka bir ma'kûl olacak, sonsuza kadar böyle devam edecek. Bu tarzda, bir şeyin sonsuza kadar devam etmesine imkân yoktur. İbn Bâcce bu problemi şöyle çözmeye çalışıyor: "Bu şüpheli sözün her iki tarafında bulunanlar bir parçasını alsa o zaman, türleriyle birlikte akledilirler anlamında varlıkların bütün ma'kûlleri iki şeyden müteşekkil olacaktır; varlığı devam eden kesintisiz kısım ve son bulup yok olacak kısım." Dolayısıyla akledilirlere, konuldukları şeyi hissetmemize yarayan varlıklar ve o şeyleri akletmemizin neticesinde doğan varlık olarak bakarsak artık o ma'kûllerin tümünü ne için konulmuşlarsa, oraya katarız. Çünkü o akledilen şeylerin kıvamı, varoluşu; ancak bu ilişkiyle yani var kılındıkları şeye eklenmekle mümkündür. Şunu demek istiyoruz ki böyle bir ilişkiye sahip olan ma'kûl, eklendiği şeyin yokolmasıyla yok olur. Cumhur ve tabiat gözlemcileri nezdindeki akledilirlerin niteliği budur. Çünkü onların ma'kûllerle kurdukları ilişki tek bir tarzda ve tek bir yolladır. Ancak tasavvurun berraklığı ve farklılığı ile aralarında bir derece üstünlüğü meydana gelir. Onların hepsi akledilirleri (=fikrî varlıkları, kavramları) ancak heyûla (=madde, somut varlık) ile ilişkisi

bakımından anlayabilirler. O halde onlar heyûlânî (=maddesel, madde kökenli) dirler ve onların aklı da heyûlânî bir akıldır. Bu yüzden onların akılları çoğalır ve aklın birden fazla olduğu zannedilir. Fakat ma'kûllere, etkin akılla ilişkileri açısından bakarsak etkin aklın onlarda tesir meydana getirici olduğunu görürüz. Onlara kazanılmış akıl açısından bakarsak, kazanılmış aklın onları tamamladığını görürüz. Onlar bu durumda aklın kendisi haline gelirler. Kendisini akleden akıl... Öyle bir akıl ki ma'kulden ne anlaşılıyorsa o da bu manadadır. O kesinlikle tektir, çoğalmaz. Zira o, suretin heyûlâ ile kurduğu ilişkiden ve ekleniştten kurtulmuştur, uzak olmuştur."[51] Başka bir deyişle o sadece filozoflara özgü olan kazanılmış akıldır.

İbn Bâcce akıldaki bu çokluk ve teklik yanlarını şöyle izah ediyor: "Düşünce gücüne sahip nefs, heyûlâdan uzak olduğu için zıddı olmayan tek bir durum üzerinde varlığını devam ettirir. Oysa behîmî nefs kesinlikle böyle değildir, o elem, haz v.b. zıtlarla karşılaşır. Fakat düşünen (=nâtık) nefs çoğalabilir. Kazanılmış akıl ise her yandan, her açıdan tek olduğu için maddeden alabildiğine uzaktır. Zıtlaşma ve çelişki nitelikleri tabiata yaklaştığı gibi ona yaklaşamaz. Zıtlıktan doğan bir iş de onun başına gelemez. Oysa behîmî nefiste zıtlık vardır. Kazanılmış akıl, birden fazla maddî akledilenleri düşünen natık akıl gibi bir çelişkiye düşmez. O sonsuza kadar tektir yahut tek bir güzergâh seyreder. Tam bir haz, tam bir sevinç ve üstünlük içindedir; o bütün işleri çekip çevirendir. Allah, hoşnutluğunun en yüksek derecesini ona göstermiştir." İbn Bâcce şunları da söylüyor: "İnsan kazanılmış akıl derecesine gelince o aklın bizzat kendisi olur. İnsan ile o akıl arasında ne çeşit ne de hâl itibarıyla fark vardır. İnsan bu durumda Allah'a en sevgili yaratık haline gelir. O akla yaklaşabildiği kadar Allah'a yaklaşmış olur ve Allah ondan razı olur. İbn Bâcce şunu tekrar vurguluyor: "Bu hâdiseler ancak ilimle gerçekleşir, ilim Allah'a yaklaştırır, cehâlet ondan uzaklaştırır. Bütün ilimlerin en yücesi bizim dile getirdiğimiz bu ilimdir, bütün mertebelerin en üstünü insanın kendini tasavvur edebildiği bu mertebedîr ki ancak bununla baştan beri izah ettiğimiz kazanılmış aklı tasavvur edebilir."[52]

İşte bu yüksek derecede akıl birliği gerçekleşir veya kazanılmış akıl diye tanımlayacağımız bu seviyede bilgi birliği gerçekleşir, bilgi birliğinden de bilenlerin (=ariflerin) birliği gerçekleşir, dolayısıyla erdemli kâmil şehir kurulur, buna ilim şehri; filozoflar şehri de denebilir. Burada, Bu merhalede sayıca bir olan sadece akıl değildir, filozofların hepsi sayıca tek bir varlık haline gelir.

---

51. Risâlet-ü İttisâli'l-Akl bi'l-İnsan, a.y., s. 159-166.
52. Risâletü'l-Vedâ, a.y., s. 141-142.

Ve bilgisel birlik meydana getirirler. İbn Bâcce bu önemli düşüncesini şöyle izah ediyor: "Filozoflar arasında hiçbir şekilde fark yoktur; ancak şu örnekte sunacağım bir fark vardır; Rabîa b. Mekram zırha, miğfere bürünmüş bir halde belinde de kılıcıyla karşımıza çıksa onu bu halde görmüşken ansızın gözlerimizden kaybolsa ve başka bir zırhla ve başında tüyden yapılmış bir tasla belirse, aynı zamanda belinde mızrak ve ok bulunsa hemen aklımıza onun Rabîa b. Mekram olmadığı düşüncesi gelmez mi?"[53] Oysa o Rabîa'nın ta kendisidir.

Mesele sadece aynı asırda yaşayan filozoflarla ilgili değildir, aksine filozofların tümü; öncekiler, sonrakiler hepsi aynı aklı paylaşırlar. "Her yönden aynıdırlar, onların akılları çürümez, bozulmaz." Ebedînin anlamı da bu olsa gerektir; "çünkü gelmiş geçmiş öncekiler ve sonrakiler aynı zamanda ve sayıca da tek olarak zuhur ederler. Bu tür vahdete akıl birliği diyoruz; daha işin başında aranan bütün tevahhûd nevileri arasında en güzel, en şerefli olandır bu."[54] (Apaçık görüldüğü gibi burada tevahhud (=tekleşme) nevileri derken tasavvuf taifesinin kastettiği tevahhuda işaret ediyor; bireyin tevahhudu ve toplumdan elini eteğini çekip yanlız kalışı. Yoksa ilim şehrini kuran filozoflar topluluğunun tevahhudu kastolunmuyor)

Defalarca söylediği gibi erdemli kamil şehrin kurulmasına yolaçan tam tevahhud ancak nazari bilgiyle mümkündür. Ancak bu bilgi aracılığı ile filozoflar arasında aklî beraberlik hatta ilâhî buluşma vuku bulur. Bu buluşma zaman ve mekânın zırhını delen bir ebedîler buluşmasıdır. İbn Bâcce dostu İbn İmam'a gönderdiği Risaletü'l-Vedâ adlı eserinde, sağsalim geri dönmekten korktuğu uzak bir bölgeye sefer etmeden önce şu satırları yazmıştı: "Eğer ben bedenimi kaybetmiş olur da karşı karşıya gelemezsek en uzun beka senin olsun... Bu tür ilâhî, aklî beraberlik ancak nazari ilmi öğrenmekle mümkündür. Eğer zaman boyunca senden sonra geleceklerle de beni görüştürmek istersen ilmin bu derecesine yapış, böylece Allah'ın razı olduğu, sevdiği geçmiş (filozoflarla) görüşeceksin, Onlar da Allah'ı sevmişler, Allah'tan hoşnut kalmışlardır. İşte hakikaten en büyük başarı ve zafer budur!"[55]

D- İdeolojik ve Epistemolojik Birlik... Son Söz

Epistemolojik muhteva ile ideolojik içeriği birbirinden ayırmak yöntemsel bir zorunluluk olduğuna göre -özellikle İslâm felsefesinde araştırma yapıyorsak

53. Risâlet-ü İttisâl'l-Akl bi'l-İnsan, a.y., s. 170.
54. Risâletü'l-Vedâ, a.y, s.143.
55. A.y., a.s.

ve bu felsefenin doğu kolu, kitabın genel girişinde belirttiğimiz gibi (takdim, 1. bölüm 5-C) konumu itibarıyla bu ayrımı zorunlu hâle getiriyorsa- bundan önceki sayfalar okuyucuya şunu hissettirmiştir ki; İbn Bâcce'nin söylemi sözkonusu ayırıma en çok direnen söylemdir. Çünkü İbn Bâcce kullandığı bilgisel malzemeyi muayyen bir ideolojiyi kurmak için harekete geçirmen, Fârâbî'nin yaptığı gibi... Bilâkis İbn Bâcce'nin epistemolojik tercihi aynı zamanda söyleminin ideolojik maksadını da ifade eder. Bu yüzden İbn Bâcce'nin tercihini, "kendimize çağdaş" bir okuyuşla yorumlamamız kaçınılmazdır. Ancak bu yolla, onun epistemolojik ve ideolojik amaç ve kavramlarını ona açıklatabiliriz. Ayrıca yaşadığı dönemde ortama egemen olan genel arzular ve meyillerle nasıl bir ilişki kurduğunu da anlayabiliriz.

Son bölümde yeterli bir şekilde İbn Bâcce'nin akıl birliği ile şehrin kemâle erişi arasında kurduğu organik bağı günyüzüne çıkarmıştık. Ele alış tarzımız olabildiğince objektif olsun ve güvenilirlik vasfını taşısın diye bu ilişkiyi bizzat İbn Bâcce'nin diliyle, terminolojisiyle kaydetmiştik. O halde aynı söylemin ideolojik hedefini gün yüzüne çıkarma sadedinde olan bizler, şimdi o şeyleri isimlendirirken çağımızın diline başvuracak ve şu anki terminolojiyi kullanacağız. İbn Bâcce nezdinde erdemli, kâmil şehrin ilim şehri olduğunu, bu ilmin de "aklın tasavvuru" veya "kazanılmış aklın varlığı" diye tabir edilen en derin bilgi olduğunu belirtmiştik. *Fakat bu bağlamda akıl kelimesinden kastolunan neydi? Burada kastolunan anlam, tıpkı Aristo'nun bakış açısında olduğu gibi evrenin bütüncül düzenidir. İbn Rüşd de bunu, "Sebeplerin idraki veya eşyadaki tertip ve düzenin anlaşılması" diye tanımlar.* O halde tıpkı Aristo gibi İbn Bâcce de aklî olgunluk terimini en büyük insanlık gayesi haline getirir; bilginin kapsayıcılığını ve evrenselliğini kasteder. Ancak insanlar ilim bakımından çeşitli düzeyde bulundukları ve muhtelif derecelere ayrıldıkları için bilginin evrenselliği ve kapsayıcılığı ancak şehir toplumda gerçekleşir; kemâle ermiş, mükemmeli yakalamış olan toplum. Aklın kemâle erişiyle şehrin kemâle erişi arasındaki ilişki burada kurulur. Erdemli kamil şehirde bu maksat "hasıl" olur. O halde bilginin evrenselliği ve evrenin bütüncül nizamı hakkında tam bilgi ancak bu yolla tahakkuk edir. Öte yandan evrenin bütüncül nizamına dair tam ilim, Allah'ın sıfatlarından olduğuna, hatta uluhiyet fikrini ayakta tutan en büyük düşünce bu olduğuna göre; insanın sözkonusu bütüncül bilgi düzeyine erişmesi demek, Allah'a yakınlığın en yüksek derecesine erişmek demektir, hatta Allah'ın mahiyetinden birşeyler kazanmak dolayısıyla uluhiyet âlemine girmek demektir. Zaten uluhiyet âlemi de tam ve bütüncül bilgi evreninden başka bir şey değil midir? Orası huzur ve saâdet âleminden başka bir şey değildir.

Eğer yorumda bu eğilimi benimsersek İbn Bâcce'nin felsefî söyleminin; bizi kendisine, kendisini de bize yaklaştıracak yeni ilişkiler çerçevesinde temel unsurlarını anlamamız gayet kolay olacak ve bunu anlarken özle ilgili hiçbir şeyi fedâ etmeyeceğiz.

İbn Bâcce'nin aklın birliği, bağımsızlığı ve beşerî ittisâlin farklı farklı derecelerde olduğu hususunda son derece ısrarlı davrandığını görmüştük. O, küllîleri konuldukları somut şeyler ile ilişkileri bakımından ele alan ve bu yüzden kırık, değişken, eksik bir bilgiye sahip olan cumhur mertebesinden tabiî gözlemciler, mertebesine götürdü bizi. Tabiî gözlemciler duyumsanabilen varlıklar âleminden elde ettikleri manalara bakarak daha başka ve yeni manalar çıkarıyorlardı ve çıkartılan bu yeni manalar aracılığı ile küllîlerin bilgisine erişiyorlardı. Dolayısıyla onların bilgisi kapsamlılık ve evrensellik açısından cumhurdan bir üst derece idi. Tabiî gözlemciler mertebesinden, varlığı berrak ve katışıksız olarak gören saîdler mertebesine intikal ediyorduk. Onlar küllîleri aklederken (=kavrarken) aklî bir çıkarsama veya duyusal bir idrakle belirlenmiş maddelerden değil bütüncül bir ilimden elde ediyorlardı bu beceriyi. Onların aklettiği şey sayıca tek, kesintisiz, kâmil idi. O şey bütüncül ilmin kendisiydi, o şey mükemmel düzeni ve birliği ile evrenin ta kendisiydi... "Akıl ile ilişki kurabilme sadedinde verilen bu üç mertebeden dolayı önümüze bilgi ve bilime dair üç farklı düzey çıkıyordu: 1) Tikel, değişken duyularla ilgili bilgi, 2) Çokluk ve sebat özelliği ile doğanın kanunlarına dair bilimsel bilgi (burdaki sebat nisbîdir) 3) En son karşımıza felsefî bilgi çıkıyor, buna bütüncül, evrensel bilim de diyebiliriz. Orada kanunların birliği, hakikatın birliği gerçekleşir. Öyleyse "akılla ilişki kurmak" (=akla ittisâl etmek) aklın bilgi ve bilimin üretilmesinde bir araç olması itibarıyla bilgi ve bilime ulaşmaktan başka bir şey değildir. Başka bir deyişle etkin akılla ilişki kurmak demek; bilgiyi üreten aracı kazanmak, elde etmek demektir. Böyle bir ittisâl ancak kazanılmış akıl yoluyla (=bütüncül bilgi ile) elde edilebilir. Çünkü kazanılmış akıl bütüncül bilginin ta kendisidir. Şu da açık bir şey ki söz konusu bütüncül bilgi düzeyinde, bilginin konusu ile aracı birleşir ve bilginin aracı (=akıl) bilginin bizzat konusu olur. Bilginin konusu (=bütüncül bilgi) ise bilginin aracı olur: Biz evrensel fenomenler vasıtasıyla kanunları biliyoruz ve genel bütüncül kanunlar aracılığı ile de evrensel fenomenleri biliyoruz.

Bilgi ve bilim dünyasındaki bu üç düzey, süreklilik ve ebedîlik dünyasındaki üç mertebeye tetabuk eder. Meselâ kimin bilgisi, duyusal bilginin sınırları ile ortaya konmuşsa o, duyuların değişkenliğinden doğan acıların zindanındadır. (=elem, haz, sevinç, hüzün gibi). Zira duyumsanan şeyler değiştikçe duyular da değişir ve elem ortaya çıkar. O, ebedîlik nedir bilmez, dolayısıyla sürekli

varolan şeyle ilişki kuramaz. Sonuçta o, nezdindeki bilginin kaynağı olan hissedilir şeylerin yokolmasıyla yok olur. Ama kimin bilgisi tabiî gözlemciler gibi çıkarsamaya ve kanıta dayalıysa o sürekli olan şeyden ancak bu kadarını alabilmiştir. Onun nasibi bu kadardır. Onun payına düşen şey sağlamlık, değişmezlik ve kapsamlılık basamağında doğanın kanunlarına dair elde ettiği bilginin derecesiyle orantılıdır. Fakat kim bilgisiyle bütüncül bilgi seviyesine ulaşırsa onun elde ettiği şey süreklilik hâlinin ta kendisidir." İbn Bâcce sözlerine şöyle devam ediyor: "İnsan için böyle kemâl düzeyinde bilgi hasıl olursa o, tabiatla mücadele etmekten, tabiatın elemlerinden, nefsin acı ve güçlerinden kurtulmuş olur. Aristo'nun dediği gibi o, ebedî bir kıvanç ve sevinç içinde huzura garkolur."[56] İşte ebedîliğin anlamı bu! O halde İbn Bâcce'ye göre ebedîlik zamanla ilişkisi olmayan manevî bir şeydir. Şu anlamda ki her zaman ebedîler vardır; bunlar bilgileriyle bütüncül bilim seviyesine gelmiş filozoflardır. Sadece onlardır ebedî olan... Onlar sürekli birbirleriyle görüşürler. Bu sözleriyle İbn Bâcce ebedîliği gökten yere indiriyor. Şöyle de diyebiliriz: Beşerî bilgi ile ebedîlik, yerden göğe yükseliyor. Ona göre ebedîlik, "bilenlerin ebedîliği" anlamına gelen bilgi ebedîliğidir. İlâhî buluşmanın anlamı da budur. Filozoflar arasında "sürekli görüşmenin" anlamı da budur. Çünkü ne kadar zaman geçerse geçsin; çok sonra gelen filozoflar çok önce gelenlerle sohbet edebiliyor, zamanın ve mekânın zırhını delerek... Bütüncül bilim aracılığı ile gerçekleşen bu ilâhî "görüşme"ye hakiki anlamını vermemiz için İbn Bâcce düşüncesini kendi özgün çerçevesine ve geçerlilik sahasına koymalıyız; Aristo'nun bilim sahasını kastediyoruz. Aristo bu tam ve kapalı sisteminde antik bilimin birliğini sağlamıştı. Böylece bu sistem içindeki filozoflar tek akıl derecesinde olmuşlardır. Aynı bilgisel çatı aracığılıyla düşünüyorlar, birliği, değişmezliği ve sınırları Aristocu sistemin birliği, değişmezliği ve sınırlarıyla elde edilmiş mevzûlarda fikir yürütüyorlardı. Dolayısıyla geçmiş, şimdi ve gelecekte düşünenler aynı sistem içinde sürekli bir aklî beraberlik yaşıyorlar, onları toplayan şey ise; bu sistemin öğrettiği "hakikat birliği"dir.

İbn Bâcce felsefesindeki bu söylemin epistemolojik muhtevası, temeldeki meyillerle uyuşuyordu. Hatta onlardan bir parçaydı diyebiliriz. Daha önce açıkladığımız gibi (Bölüm 2-a-b) İbn Bâcce bir geçiş döneminde yaşamıştır. Hem siyâsî hem de kültürel açıdan bir intikal süreciydi bu... Mağrib ve Endülüs'te içiçe geçmiş iki devlet vardı: Son günlerini yaşayan, her sahada yenilginin acısını tadan Murabıtlar Devleti; siyâsî, askerî, fikrî ve ideolojik açıdan şaha kalkan ve varolmaya çalışan Muvahidler Devleti... Mesele askerî

56. A.y., a.s.

bir ihtilal veya hakim aileyi yıkıp yerine başkasını getirmeye çalışan etnik bir ayaklanmayla ilgili değildir. Böyle bir hareket tek bir ideolojik örtüye bürünebilir, hatta hiçbir örtüye de bürünmeyebilir... Hayır, hayır, Muvahhidî devrimi, kesinlikle fikrî bir kalkış noktası olan bir devrimdi. Herşeyden önce ideolojik gayrete sahip düşünce kaynaklı bir zuhûrdu. Tek, "Mütevahhid" bir fertle başladı: Mehdi İbn Tûmert'ten bahsediyoruz. O nasıl takipci toplayacağını, tek tek kimleri nasıl elde edebileceğini, davetinin teorik yoldaşlığı temelinde kimlerden faydalanacağını uzun uzun düşünmüş ve araştırmıştı. İşte, onlardan siyâsî-askerî bir cemaat kurdu Mehdi. Böylece Murabıtlar Devleti'ni yıkıp, onun yerine cehalet, antropomorfizm ve taklitle savaşan yeni bir devlet kurmaya çalıştı. O, devlet için fikrî donukluk ve akılda katılık anlamına gelen her türlü olguyla savaş ediyordu.

İbn Tûmert'in yükselttiği Muvahhidî çağrı ile İbn Bâcce'nin çizdiği Tedbirü'l-Mütevahhid arasında herhangi bir benzeşme ve yaklaşım ilişkisi kurmaya fazla rağbet etmesek de bu tutumumuz bizi şunu gözlemlemekten geri bırakamaz: Her ikisi de aynı arzuların tercümanıydılar; Murabıtlar siyaset şehrini kurmaya güç yetirmişlerdi, Mağrib ve Endülüs ilk defa onlar zamanında tam bir otorite birliğinin sağlandığı güçlü bir devlete kavuşmuştu. Fakat ilim şehrini kurmakta başarısızlığa uğramışlardı. Onlar ilk müessislerinin emri doğrultusunda bedevî bir ufka sahip oldukları için "az düşünce, çok iş" dusturundan hareket ediyorlardı. Fakat sahip oldukları tüm çalışma imkânlarını da kaybettiler. Mağrib'e ve Endülüs'e egemen olunca daha büyük ve iyi düşüncelere; "fikre" ihtiyaçları vardı; bunu beceremediler. Bu "hadarî" (=umrânî) ihtiyacı gidermek ellerinden gelmeyince ve yeni duruma da kendilerini adapte edemeyince mümkün olan alternatife sıfırdan başlanacaktı. Daha doğrusu tek tek fertlerden başlanacak, onlar aracılığıyla alternatif hayal ve umutlar geçrekleştirilecekti. Zira murabıtlar, hayata bakış açıları ve toplumda kültürel otorite kurmuş sıkı lafızcı fakihleri yüzünden bu hâle gelmişlerdi. İbn Haldun'un deyişiyle, "henüz ihtiyarlık dönemine girmediği" için bu devletin göz açıp kapanıncaya kadar alaşağı edilmesi mümkün olmadığına göre alternatif hareket işe tek tek fertlerden başlayacaktı. İşte bu alternatif rüyayı görenler İbn Tûmert ve İbn Bâcce idiler. Tabi ki farklı alanlarda, farklı suretlerde görmüşlerdi.

İbn Tûmert, genel halktan biriydi, sıradandı; otoritenin dışındaydı, doğaldı ki onun rüyası siyaset yönünde olacaktı. O ancak otoritede görüyordu rüyasının gerçekleşmesi için en etkin vesileyi. Bu yüzden otoriteyi elde etmeye yöneldi, çağrısını bu yöne çevirdi: Önce siyaset sonra kültür. Fakat İbn Bâcce

"kavmin ittifak ettiği kişiler, milleti yönetenler" zümresindendi. Egemen zümrenin içinde yaşıyordu. Bu yüzden realist bir gözle olaylara bakmış, siyasetin ilim şehrini kurmaktan aciz olduğunu görmüştü. Böylece kemâle ermiş erdemli şehre dair arzusunu öyle bir düzeye yükseltti ki; orada siyasetten söz edilmiyordu. Tıp, kadılık ve "diğer eksiklikleri tedavi eden şeylerden" sözü edilmediği gibi... Orası; içinde noksanlık ve zaaf bulunmayan ilim şehriydi, orayı zaman ve mekânın dışında kuruyordu. Orada hakikat birliğinin ve hakikat ebedîliğinin topladığı filozoflar vardı.

MAĞRİB VE ENDÜLÜS FELSEFE EKOLÜ

İbn Rüşd Felsefesi İçin Yeni Bir Okuyuş Projesi[1]

Bu çalışma genel olarak İbn Rüşd felsefesiyle ilgilidir. Özellikle onun din - felsefe ilişkisi bağlamında ürettiği nazariyeyle ilgili teklif ettiğimiz yeni bir okuyuş (=yorumlayış)tan yola çıkarak; Abbâsîler döneminde doğuda, Muvahhidler döneminde ise Mağrib ve Endülüs'te gelişen teorik İslâm düşüncesinin kapsamlı ve yeni bir bakışla ele alınması için rehberlik edecek işaret taşlarını dikmeyi hedefliyor. Daha önce biri Fârâbî ve onun siyâsî-dinî felsefesi; diğeri ise İbn Sînâ ve onun meşrıkî felsefesi hakkında yaptığımız iki incelemeyi tamamlayan bir çalışmadır bu.

Böylece her üç çalışma, yöntem ve bakış itibarıyla birbirlerini tamamlayan, eksiklerini gideren bölümlerden oluşuyor. Fakat ele aldıkları konular aynı zincirin halkalarını teşkil etmez. Şunu demek istiyoruz ki söz konusu büyük filozofların görüşlerini incelerken aynı yöntem ve bakıştan yola çıktık. Öte yandan bu yöntem ve bakışın pratiğe dökülmesi bizi şu neticeye götürmüştür ki müslüman mağribin (=batının) Muvahhidler döneminde tanıdığı felsefî ekol, doğudaki felsefî ekolden yahut ekollerden tamamen bağımsız olarak ele alınmalıdır. Her iki tarafın kendine özgü yöntemleri, kavramları ve problematiği vardır. Doğudaki felsefe ekolü -özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ ekolü- eski Süryânî ekollerinde egemen olmuş bir din felsefesinin bıraktığı etkilerden ilham alıyordu. Özellikle Harran ekolünden etkilenmişti. Yeni Eflâtunculuk'tan da etkilendiğini söyleyebiliriz. Oysa batıdaki felsefe ekolü İbn Rüşd'ün önderliğindeki felsefî hareketlerden ve büyük çapta bir ıslah hareketinden etkilenmiştir. Hatta şunu söyleyebiliriz ki Muvahhidî devletinin kurucusu olan İbn Tûmert'in yol açtığı kültür devriminden etkilenmiştir. Bu devrimin temel sloganı; "taklidi terketmek ve asıllara dönmek" cümlesidir. *Bu yüzden Mağrib'de gelişen felsefe ekolü, asılları "yeniden okumak" yoluyla orijinaliteyi bulmayı hedeflemiştir. Asıllar derken özelilkle Aristo felsefesinin yeniden okunması kastolunmaktadır.*

---

1. Yazar bu araştırmayla, Nisan 1978'de Rabat Üniversitesi Edebiyat Fakültesi tarafından düzenlenen İbn Rüşd toplantısına katılmıştır.

Her iki ekol arasında "İslâm felsefesine" ya da İslâmdaki felsefî düşünceye mensûp olmaları hasebiyle kurulan zâhirî bağ, aralarındaki derin ayrılığı gözümüzden kaçırmamalıdır. Evet, İslâm filozofları aynı konuları, aynı problemleri ele almışlardır. Fakat onları birbirinden ayıran, ne ele aldıkları şey ne de savundukları nazariyeler olmuştur. "Daha önemli olan husus, onlara kaynaklık eden ruha ve mensûp oldukları fikrî sisteme bakmamız gerektiğidir."[2] *Biz inanıyoruz ki kültürel mirasımızda iki ruh ve iki fikrî sistem vardır: 1. İbn Sînâcı; İbn Sînâ'ya özgü, onun öncülük ettiği tavır. 2. İbn Rüşdcü ruh; İbn Rüşd'ün tavrı, onun öncülük ettiği düşünce. Daha genel bir ifade ile Doğudaki nazarî düşünce ile Batıdaki nazarî düşünce diyebiliriz. Aralarında zâhiren bir bağ kurulsa bile "epistemolojik kopuş" tabirini kullanacağımız kadar büyük bir ayrılık vardır. Öyle bir kopuş ki aynı anda hem yöntem, hem kavramlar hem de problematik açısından gerçekleşmiştir.*

Yanlış anlamayı ve karmaşayı engellemek için şunu vurgulamayı zarûri görüyoruz: Bu kopuş, felsefe veya felsefe tarihi ile ilgili değildir. Kendine özgü tarihi içinde kesintisiz olarak sürekli olarak yenilenen bir okuyuş şeklinde anladığımız felsefede, kopuşa yer yoktur! Zâten bizim genel olarak İslâm felsefesi diye adlandırdığımız şey, bu anlamda [kesintisiz] bir felsefe değildir. İslâm felsefesi kendine özgü tarihi için de bir okuyuş ve yorumlayış olarak telakki edilemez. Hatta tersini söyleyebiliriz: İslâm felsefesi başka bir felsefenin, özellikle Aristo felsefesinin okunuşu, yorumlanışıdır. (Burada okuyuşlar dememiz daha doğru olur; çünkü iki hatta birbirinden farklı üç-dört okuyuş söz konusudur Aristo için). Öyleyse İslâm filozoflarına nispetle durum yukarıda dile getirdiğimiz anlamda felsefî düşünüş ve bunun devamlılığı değildir. Bilâkis İslâm filozoflarının temel meselesi, yabancı bir fikrî yapının yeniden inşa edilmesi için yoğun bir düşünce ve bilgi hareketine girişmeleridir. Hedef ise; kaynakları yabancı olan (Aristocu) düşünce yapısı ile İslâmın dinî kaynaklı düşünce yapısının uyuşturulması, en azından aralarındaki çelişkinin ortadan kaldırılmasıdır.

İbn Sînâ'nın felsefî projesi, Yunan felsefî düşüncesini, İslâm dinî düşüncesinin yapısına sokmaktı. Bu işi yaparken Harran ekolüne egemen olan dinî-felsefî düşüncenin ayakta kalan ögelerinden yararlanıyordu. İbn Sînâ, meşhur felsefe eserlerine bazı prensiplerini soktuğunu itiraf ettiği "meşrıkî felsefe" projesinden işte bunu hedefliyordu. Söz konusu meşrıkî felsefenin birtakım temel ilkelerini içine soktuğu genel ve meşhur kitaplar, bizzat İbn Sînâ tarafından yapılan itirafla, "avamın filozofları, filozofluk taslayan genel kitle, bu işin cılkını çıkaranlar" için yazılmıştı.[3] Büyük üstad İslâm inancı ile Aristo

2. E. Brehier, Histoire de la Philosophie, T. 1, P. 10, Paris 1935.
3 İbn Sînâ, Mantıku'l-Meşrıkıyyîn, (Mukaddime kısmı) el-Mektebetü's-Selefiyye, Kahire 1910

felsefesini beraber okuyordu ama ne aracılığı ile? Harran ekolünün yayıp, Fârâbî'ye özgü feyz nazariyesinin klişeleştirdiği bir din felsefesi bakışıyla!

Oysa İbn Rüşd böyle değildir. Onun felsefî projesi felsefeyi dinden ayırma esası üzerine kuruludur. Böylece din ve felsefe kendilerine özgü kimliklerini koruyabilecekler, her ikisinin sınırları tayin edilebilecek ve sahaları belirlenecekti. Ayrıca ancak bu yolla her ikisinin aynı hedefe yöneldikleri açıklanabilir ve kanıtlandırılabilirdi.

O halde mesele birbirinden farklı iki problematikle ilgilidir. Biz bunları kök saldıkları fikrî, sosyal ve siyâsî zemini keşfetmek yoluyla bilinçli bir şekilde anlamaya çalışmalıyız. Bu iki problematik hem ideolojik hem de epistemolojik sahada birleşememişler, ayrı kalmışlardır. Bu yüzden onları birbirinden ayıran kopma noktası, felsefî düşünüş yahut dinî bakışla değil, her ikisinin kendine özgü bir okuyuş ve yorumlayış tarzları ile ilgilidir. Kopuş terimini nasıl kullandığımız hususunda tekrar vurgularda bulunuyorsak bunun sebebi açıktır: Biz bu kavramı kendi başına bir hedef olarak görmüyoruz; zannımızca atalarımızın düşüncesinin iç dinamiğini en derin ve kapsamlı bir tarzda anlamada işimize yarayacak vesileden ibarettir bu kavram. Bu kapsamlı ve derin anlayışı elde etmezsek kültürel mirasımız ölü, anlamsız, delâletsiz bir miras olarak kalacaktır; yüzyıllar boyunca böyle bırakıldığı gibi... Dolayısıyla genel gidişatımıza engel olan müthiş bir ağırlık olarak çökecektir üzerimize...

Mutlaka yapmamız gereken bu açıklamadan sonra bu felsefenin problematik ve ideolojik muhtevası yönünü bir tarafa bırakarak esas mevzûmuza dönelim, araştırmamızın ileri bir merhalesine geçelim; İbn Rüşd'ün elimizde bulunan muhtelif kitaplarında doğu felsefesi ve kelâmına dair eleştiriden ve eleştirinin eleştirisi gibi temellerden* yola çıkarak onun yöntemini, bu yöntem üzerine inşa ettiği kavram ve tezleri incelemeye başlayalım.[4]

1. Doğu Teorik Düşüncesinde Yöntem Birliği: Üç Değere Dayanan Bir Mantık

İbn Rüşd'ün genel kitaplarını veya Aristo üzerine şerhlerini okuyan kişinin ilk dikkatini çeken şey; muhtemelen onun kelâmcılara, kelâmcıların yönteine,

* Eleştiri derken İbn Sina'ya getirdiği eleştiriyi, eleştirinin eleştirisi derken Gazâlî'nin Tehâfüt'üne getirdiği eleştiriyi kastediyor. (Çev.)

4 Burada şunu belirtmeliyiz ki mezkur tafsilatı, Dârü'l-Beydâ'da haftalık olarak yayımlanan Liberation dergisinde neşrettiğimiz araştırmanın Fransızca metnine ekledik. (Bkz., 171, 172, 173. sayılar) Bu inclememizde kullandığımız "kopuş" (=el-katîa) teriminin kopardığı gürültü ve münakaşaların akabinde neşrettik o araştırmayı.

İbn Sînâ'ya ve İbn Sînâ'nın yöntemine yaptığı şiddetli eleştirilerdir. Kurtuba filozofu İbn Rüşd'e göre İbn Sînâ, çıkarım (istidlâl) konusunda kelâmcıların yolundan farksız bir yol takip etmiştir. İbn Rüşd Tefsîrü's-Simâi't-Tabîî adlı şerhinde şöyle der: "İbn Sînâ'nın ilk ilkeyi kanıtlama hususunda takip ettiği yöntem, kelâmcıların yöntemidir. Onun sözü daima meşşâîler ile kelâmcılar arasında bir yerdedir."[5] İbn Rüşd Aristo'ya ait Mâba'de't-Tabîa adlı kitabı şerhinde de benzeri şeyler söylüyor: "İbn Sînâ bu konuda büyük hata etmiştir. O sanıyordu ki bir olan (=vahid) ve varolan (=mevcut) Hayret bu adama, hayret ki, hata yapıyor ve ilâhiyâtla ilgili bilgisini Eş'arî kelâmcılarının sözüyle sentezliyor, onlara kulak veriyor."[6] İbn Rüşd'ün Tehâfütü't-Tehâfüt adlı eseri ise herkesce bilindiği gibi Gazâlî'ye reddiyedir. Gazâlî Tehâfütü'l-Felâsife adlı eserinde İbn Sînâ ve Fârâbî'nin görüşlerini çürütmek, çelişkilerini ortaya koymak istemişti. Ebu Hamid Gazâlî, İbn Sînâ ve Fârâbî'yi Aristo adına konuşanlar gibi görüyordu. Oysa İbn Rüşd, söz konusu kitabında İbn Sînâ'yı savunmak için Gazâlî'ye hucum etmiyor; bilâkis onun İbn Sînâ'ya getirdiği eleştiri Gazâlî'den daha ağır! O halde kendisinin de net bir şekilde söylediği gibi İbn Rüşd, şunu izah etmek istiyor: Gazâlî'nin, filozoflara muhalefet ederken kullandığı deliller; İbn Sînâ'dan aynen aldığı delillerdir. Bunlar burhan seviyesine bile çıkamaz![7]

O halde aşikâr hâle geliyor ki İbn Rüşd; İbn Sînâ, Gazâlî ve doğudaki diğer kelâmcıları aynı kefeye koymaktadır. Onların tümünü de burhânî yöntemi kullanmamakla suçlar, "zira istidlâl için felsefî konularda yakin mertebesine eriştirmeyecek bir yönteme dayanmışlardır. *Öyleyse şunu tescil etmemiz gerekiyor ki İbn Rüşd; doğu teorik düşüncesini tek bir yöntemin topladığı tek bir düşünce olarak görüyordu.* Ve burhana dayalı olmadığı için bu yöntemi reddediyordu. O halde Kurtuba filozofunun temel aldığı yahut kendi ifadesiyle "burhânî" sıfatını verdiği yöntem; doğuluların yönteminden tamamen farklıdır.

İbn Rüşd'e özgü burhânî yöntemden başka bir zaman bahsedelim. Evvelâ şunu soralım: İbn Sînâ, Gazâlî ve diğer mütekellimler tarafından ortak kullanılan ve İbn Rüşd tarafından şiddetli bir tenkide uğrayan, hatta hem felsefeyi hem de dini karanlığa gömen, birbiriyle karıştıran yöntem diye vasfedilen yol ne idi?

---

5. Abdurrahman Bedevî bu hususu Latince bir el yazmasına dayanarak nakletmiştir. Bkz., A. Bedevî, et-Türâsü'l-Yûnânî fi'l-Hadâreti'l-İslâmiyye, (dipnotta) s. 285, Dârü'n-Nahdati'l-Arabiyye, Kahire 1965.
6. İbn Rüşd, Tefsîrü Mâ bade't-Tabîa li Aristo, Morris B. Baskısı, el-Matbaatü'l-Katûlikiyye, Beyrut 1938, s. 313.
7. İbn Rüşd, Tehâfütü't-Tehâfüt, s. 82, c. 1, Tahkik: Süleyman Dünya, Dârü'l-Maârif, Mısır 1965, Çalışmamızda Tehâfüt isminin geçtiği tüm yerler bu baskıdan alınmıştır.

Daha sonra izah edileceği üzere evvelâ şu yargımızı dile getirelim: İbn Sînâ'nın felsefî problemleri serdederken dayandığı yöntem, kelâmcıların yöntemiyle aynıdır. Hatta kelâmcılar arasında İbn Haldun'un tabiri ile "mütekaddimîn" diye bilinen öncekilerin yöntemiyle aynıdır diyebiliriz. Daha önce adlandırdığımız gibi üç değere dayalı mantık olgusu; İslâm bilginlerinin muhtelif ilimlerde kullandığı yöntemin ta kendisidir. Müslümanlar nahiv, fıkıh ve kelâm gibi ilimleri inşa ederken bu üç temel kavrama dayalı bir mantığı yöntem edinmişlerdir.[8]

Arap-İslâm bilimlerinin dayandığı mantıkî-yöntemsel esas; nahiv ve usûl-i fıkıhla uğraşanların "kıyas", kelâmla uğraşanların ise "istidlâl bi'ş-şahid ale'l-gaib"* diye tanımladıkları şeydir. Bu kıyasın işlevi ve aracılığı neredeyse üçüncü bir değer aramakla sınırlı kalmaktadır ki, söz konusu değer, şahidle gaib arasında köprü vazifesini görmektedir (=makîs ile makîsun-aleyh arasında veya hükmü'l-malûm ile hükmü'l-meçhul arasında gibi ifadeler de kullanılabilir.) Böylece söz konusu kıyası yapan araştırıcı için birinciden ikinciye geçiş imkânı doğmaktadır. Daha açık bir ifade ile, şahid diye tanımlanan şeyin hükmü gaibe verilecektir.** Bu köprüyü nahiv ve usûl-i fıkıh bilginleri "illet" diye adlandırmışlar, kelâm bilginleri ise "delil" diye kaydetmişlerdir. Gazâlî'nin de gözlemlediği gibi bu köprü, Aristo'ya özgü kıyasta "orta terime"*** benzer.[9] O halde İslâmî mantık (daha doğrusu, nahiv, fıkıh ve kelâm bilginlerinin ve İbn Sînâ'nın akıl yürütmede kul-

8. Bkz., Bu kitaptaki Fârâbî ile ilgili araştırmamız.

* İstidlal bi'ş-şahid; görünen, bilinen bir tanık= belge ile çıkarımda bulunmak, hükme varmak demektir. Ale'l-gaib ifadesi ile üzerinde yargıya vardığımız görünmeyen kastolunur. (çev.)

** Şahide ait hüküm neyse aynen gaibe verilecektir. Kısaca "A" hakkındaki yargı "B" hakkında da geçerli olacaktır. Burada dikkat çeken husus "A" ve "B"ye verilen vasıflardır. Şahid; delil, tanık, belge, apaçık gözüken, gören, var olan, bulunan şey, temel, örnek, dikilen gibi anlamlara gelir. Gaib ise; ortada bulunmayan, karşımızda olmayan, kayıp, gözle görülmeyen, zihinde bulunan, teorik olarak varolan, bilinmeyen gibi anlamlara gelir. (çev.)

*** Metinde "hadd-i evsat" tabiri geçiyor. Bilindiği gibi orta terim; büyük önerme ve küçük önermede geçer fakat neticede bulunmaz. (çev.)

9. Usulcülere göre illet; şârii hükme bağlayan münasib, açık ve tayin edilmiş bir vasıftır. İçkiye göre sarhoşluk gibi. Usulcülere göre içkinin haram kılınmasındaki illet sarhoşluktur. Sarhoşluk; içkide bulunan bir vasıf olup gayet açık, belirli, münasip bir şekilde nebiz denen içki türünde de bulunmuştur. Bu yüzden usulcüler; hakkında kesin nass gelmeyen nebizi de haram kıldılar. Bu işi, hakkında Kur'an nassı gelen içkiye (=hamra) kıyas ettiler. Mütekellimlere göre delil -İbn Rüşd'ün dediği gibi- bir şeyin özünün gereği olan levâhıktır. Nitekim mütekellimler şöyle derler: Varolan mükemmel ve sağlam iş, failin akıllı olduğuna delâlet eden (=bunu gösterir.) Bkz., Tehâfütü't-Tehâfü't, c. 2, s. 785. Burada belirtildiği gibi failin; Allah'ın bilinçli olduğunu gösteren şey; fiilindeki (=kâinâttaki) mevcut düzen ve mükemmelliktir.

İllete gelince İbn Cinnî'nin dediği gibi nahivciler nezdinde de mütekellimlerin illetine yakın bir manadadır. Meselâ mübtedâyı nasbedip haberi ref'eden "enne", bir mef'ûle geçebilen müteaddî (=geçişli) fiile benzemektedir. Bu durumda "enne", müteddî fiile kıyas edilmektedir. İkisini birbirine cem'eden illet ise teaddî (=geçişlilik) dir.

landığı yöntem) bir netice bulmayı hedeflemez. Oysa Aristo kıyasında netice bulmak hedeflenir. İslâmî mantığın tüm amacı; orta terimi bulmaktır. Çünkü netice daha önce verilmiştir. Netice fıkha göre Kur'an veya Sünnet'te varid olan şer'î hüküm, kelâm bilginlerine göre Kur'an nassı, nahiv bilginlerine göre ise Kur'an da dahil olmak üzere bütün edebî metinlerdir.

İşte şimdi konumuzla ilgili temel probleme işaret etmemiz gerekiyor. Söz konusu istidlâlin (=akıl yürütmenin) işlevi; fıkıh, kelâm ve nahiv ilimleri için aynı olduğuna göre böyle bir istidlâlin dayandığı temel yukarıdaki istidlâlin dayandığı temelden tamamen farklıdır (=Aristo istidlâlinden). Gaibin şahide kıyas edilişi; ya bir tikelin tikele kıyası gibi yahut bir tümelin tikele kıyası gibidir ki her ikisi de eksik istikrâdır.* Bir istikrâın araştırmada bilimsel bir yöntem olarak kullanılabilmesi için, araştırmacının onu sağlam temellere dayandırması ve tam anlamıyla sebeblendirmesi gerekir.** Günümüz mantıkçılarının söylediği şey budur. Orta çağlarda İslâm bilginleri de buna dikkat etmiş nahivciler bu tümevarımsal akıl yürütmeyi kendi vazettikleri bir prensip üzerine inşa etmişlerdir. Bu prensip şudur: "Arabın dili hiç değişmeyen yeknesak bir kural üzre kuruludur; dile hafif ve kolay gelen söyleyiş esastır." Aynı şekilde usûl-ı fıkıh bilginleri kıyaslarını genel bir usûl kaidesine dayandırmışlardır: "Şer'î hüküm tümüyle; maslahatın celbi, mazarratın defi esasına dayalıdır."***

Nahivcilerin tümevarım ve kıyaslarını, gerekli buldukları bir esasa dayandırmada ittifak etmeleri; usûl-ı fıkıh bilginlerinin maslahat prensibini tüm içtihat ve çıkarımları için temel ilke haline getirmeleri, her iki grubu da nisbeten sonu gelmez ihtilaflara düşmekten uzak tutmuştur. Oysa tikelin tikele kıyas edilmesi, daha doğrusu gaibin şahide hüküm olarak geçmesi başka bir alanda pek çok ihtilafın kaynağı olmuştur ki mütekellimler (=kelâm bilginleri)in durumu bu minval üzeredir.

Kelâm ulemasının araştırma ve tartışmada tercih ettikleri "istidlâl bi'ş-şahid ale'l-gaib yöntemini" tek bir ilkeye dayandıramayışları; gaibe kıyastan doğması muhtemel şeyleri içinde barındıran bir şahide yönelmelerine yolaçmıştır. Örnek olarak, "evrenin sonradanlığı" hususunda Eş'arî'lerin deliline işaret edelim. Özet olarak şöyle dile getirilebilir bu delil: Evren cisim-

* Metinde tikelin tikele (=cüz'ün cüz'e) kıyası deniliyor. Buna analoji, andırma, mümaselet diyoruz. Son derece zayıf ve yeni bilgi elde etme ihtimali az olan bir kıyastır. Tümelin tikel üzerine kıyası ise zihnin tümel bir önermeden tikel bir önermeye geçişi demektir. Buna dedüksiyon veya tümdengelim denilir. Bu prensipte temel ilke, bütün için doğru olanın parçalar için de doğru olduğudur. Yeni bir şey değildir. Aynılık (özdeşlik) prensibinin bir koludur. (çev.)

** İstikrâ yani tümevarım, endüksiyon demektir (çev.)

*** Faydalı olanın yapılması, zararlı olanın uzaklaştırılması. (Çev.)

lerden ibarettir, cisimler bölünmeyen cevherler (=tözler) ile kendi başına varolmayan arazlardan oluşur. Bu arazlar ancak bir cevher ile varolurlar. Bu yüzden sonradan (=hadis) dirler. Eş'arîlere göre buraya kadar olan kısım şahiddir, yani duyu organlarının gösterdiği şeydir. Şöyle devam ediyor. Eş'arîler: Bir hâdisi ayakta tutan (=vareden) şey de onun gibi hâdistir. Bu yargı onların tabirince düşüncenin vardığı genel yargıdır. Oysa aslında büyük önerme yerine koydukları bir müsadereden ibarettir!* Sonra şöyle bir sonuca varıyorlar: Cevherler hâdisdir, dolayısıyla cisimler hâdistir ve âlemin tümü hâdistir. İşte "gaîb olan küllî evren hakkında vardıkları netice budur. Bu netice daha önce onların elindedir zaten!

Bu misalden de anlaşılacağı üzere şahid aracılığı ile gaib üzerinde hüküm vermek kelâmcıları şöyle bir konuma sürüklemiştir: Kâinât kendileri nezdinde daha önce kabul görmüş bir sonuç-hükmü almaya hazır hâle getirilmeliydi. Onların daha önce kabul ettikleri sonuç ise evrenin sonradan oluşu (=Hudûs) dur. Evrenin sonradan oluşunu çoğunlukla dinî nassdan çıkarmaktadırlar. Akıl yürütmelerinde referans olarak belirledikleri tek töz "(=fert cevher, bir daha bölünmeyen cüz)le yargıya varma" aslında hiç kanıtlanamamış bir hâldir! Fakat onlara göre evrenin hudûsüne kanıt getirebilmek için böyle bir durum zarûriydi. Ayrıca bunun inkar edilmesi, dayandıkları kanıtın temelden çökmesine yol açacağı için bunu mutlak kabul edilmesi gereken temel bir ilke haline getirdiler. Dolayısıyla özlerin (=cevherlerin) bölünemezliğine hükmetmek diye tanımlayacağımız temel kanıt; onlar nezdinde kanıtlanan şeyin varoluşunda daha doğrusu evrenin hâdisliğini savunmak hususunda esas şart durumundadır. Özellikle Bâkıllânî'nin kullandığı temel ilke budur. İbn Haldun bu ilkeyi şu sözleriyle değerlendiriyor: "Kanıtın batıllığı kanıtlanan şeyin de batıllığını gösterir."

Başkaları da bu prensibi şöyle ifade ederler: "Üzerine kanıt getirilemeyenin olumsuzlanması zorunludur." Böylece Eş'arî kelâmcıları akıl yürütmelerini dayandıracakları bazı kavramlar ortaya attılar; tek töz (=cevher-i fert), boşluk (=halâ) ve arazların (=kendi başına varolamayanların) ardarda iki zaman boyunca devam edemiyeceğine hükmetmek gibi... Akide ile ilgili temel yargılara ilişkin kanıtları da söz konusu kavramları kabul etmeye dayandırınca sonuçta kendi kanıtlarını ve çıkarsamalarını, bizzat dinî inançtan bir kısım olarak saydılar![11]

---

* Müsâdere; Akıl yürütme işleminde anlam açısından düşülen bir hata türüdür. Kısaca herhangi bir değişiklikle neticeyi, önceki önermelerden biri haline getirmektir. (çev.)

11. Bkz., İbn Haldun, Mukaddime, s. 1046, c. 3, Ali Abdül-Vahid Vâfi baskısı, Lecnetü'l-Beyani'l-Arabî, Kahire 1960.

İşte İbn Haldun'un "sonrakilerin metodu" karşısında yer verdiği önceki kelâmcıların metodu budur. Sonrakiler bu tür bir istidlâlin zayıflığını ve kuşku götürür olduğunu anlamışlar, hicrî 5. asırdan itibaren Aristo mantığının yardımına sığınmışlardır. Her ne kadar Gazâlî bu tür bir istidlâli eleştirip, sonrakilerin yöntemini destekleyerek temel kural haline getirmeye çalışmışsa da sonuçta filozofları reddederken de bunu kullanmış, niye böyle yaptığını izah ederken "filozofların sözlerini iptal ederek onları çelişkili göstermek istediğini, yoksa bir yargının aynen ispatını kastetmediğini" belirtmiştir.[12]

İddiasına göre Gazâlî, filozofları kendi silahlarıyla vurmak (=reddetmek) istiyordu. Onlarla tartışırken onların dilini (=mantıkta kullandıkları ibareleri) kullanmak istiyordu. Kendisinin de belirttiği gibi, şunu isbat etmek istiyordu: "Burhan bölümünde kıyas maddesinin doğruluğu için şart koştukları herşey, kıyas kitabında kıyasın suretine dair kayıt olarak belirledikleri tüm şartlar, ayrıca, İsagoci ve Kategoryas'da kendilerine göre mantığın bölümü olan tüm durumlar; onların ilâhiyâtla ilgili bilimlerine hiçbir (yeni) şey sağlamamıştır!"[13] Gazâlî'nin amacı filozofların felsefî metodlarla dinî hakikatleri ispat etmekten aciz olduklarını gösterebilmektir. Bu yüzden onlara muhalefet ederken açtığı 20 meselenin konu başlıkları genellikle şu ibarelerle süslüdür: "Onların şundan aciz oluşları, onların şu konuda sözlerinin iptal edilişi" vs.

Kelâmcı olan Gazâlî filozofların sözlerinde hakikaten şüphe uyandırmayı nasıl başardı?

Bu sorunun cevabını İbn Rüşd'ün sözlerinde net olarak buluyoruz. Kurtuba filozofu şuna inanıyor ki Gazâlî filozofları tümüyle reddedememiş, İbn Sînâ'nın filozofların sözlerine ilişkin sunduğu yorumları reddedebilmiştir. İbn Rüşd'e göre İbn Sînâ felsefî problemleri özellikle de Aristo'nun görüşlerini sunarken burhan yöntemine sarılmamıştır; şahid vesilesiyle gaibe istidlâl ederek kelâmcıların yöntemini kullanmıştır. Dolayısıyla Eş'arî bir kelâmcı olan Gazâlî için aynı silahla İbn Sînâ'ya karşı durmak gayet kolay olmuştur. Hakikat şu ki İbn Rüşd'ün dehası, Gazâlî'nin tenkitlerini ve İbn Sînâ'nın tezlerini aşabilmesinde yatar. Çünkü büyük üstadın dayandığı mantıkî-metodik temeli şahid aracılığı ile gaibe istidlâl etme ilkesini tartışır.

12. Bkz., Mi'yâru'l-İlm, s. 165, tahkik: Süleyman Dünya, Dâru'l-Maârif Mısır 1961.

13. Gazâlî, Tehâfütü'l-Felâsife, birinci ve dördüncü mukaddime.

İbn Rüşd'e göre bu istidlâldeki temel zayıflık; birbirinden tamamen ayrı olan iki evreni birleştirmesidir; tabiat evreni ile tabiat ötesi evren, gayb evreni ile şehadet evreni (=âlemü'l-gayb, âlemü'ş-şehade) Oysa İbn Rüşd'ün de belirttiği gibi bu istidlâl; ancak şahid ile gaibin doğası aynı (=müsavi) olduğunda işe yarar.[14] *Onun da belirttiği gibi gayb âlemi mutlak bir evrendir. Oysa şehadet âlemi kaydı ve sınırı olan (=mukayyed) bir âlemdir. Bu yüzden birinin diğerine kıyası doğru değildir.*

İbn Sînâ ve kelâmcıların yöntemine getirdiği bu eleştiriyle İbn Rüşd, onların din ile felsefeyi uzlaştırmayı hedefleyen çalışmalarında kullandıkları temel kavramları reddedilmiştir. Onların, akılla nakil arasında uzlaşıyı sağlamak için işlevsel hâle getirdikleri kavramlar İbn Rüşd tarafından tek tek tenkit edilmiştir. Bu kavramlar çoğu zaman, İbn Sînâ ve kelâmcıların şahid ile gaib arasında köprü olabilmesi için ekledikleri "bir üçüncü değer" dir. Bir yandan akıl ve duyu organlarının kabul ettikleri öte yandan dinin ve vahyin belirttikleri arasında bir köprü kurmanın gerekli olduğunu düşündükleri için söz konusu kavramları bu operasyonda kullanılmışlardır.

Yöntemin reddedilmesi, o yöntem üzerinde kurulu tüm kavramların reddedilmesine götürür. Yöntemin ve kavramların tümüyle reddedilmesinin anlamı ise her ikisi üzerine inşa edilmiş bütün bir düşünce yapısının reddi demektir. Bir sonraki bölümün vurgulayacağı husus budur.

2. Doğuda Teorik Düşüncenin Temel Yapısı, Kavramları ve Genel Karakteristiği

Kuşkusuz her fikir, bir teorik yapıdan ibarettir. Söz konusu yapının temel unsurları ise o fikrin özel bakış açısının inşa edildiği bazı kavramlardır. Dinî-felsefî içerikli teorik düşüncenin oluşumunda katkı sahıbi olan esas kavramlar doğuda Abbâsîler döneminde şunlardan ibarettir: Hudûs (=sonradan olma) kıdem (=öncesiz olma, ezelilik) ilm-i ilâhî (=ilâhî bilgi, yaradana özgü bilgi) ilm-i insani (=insana özgü, insanın bilgisi) nihayet (=son, bitiş) el-la nihayet (=sonu olmamak, sonsuzluk, bitmeyiş) kesret (=çokluk) vahdet (=birlik, teklik) sebebiyyet (=nedensellik, causalite) irade hürriyeti (=seçebilme, tercih etme hürriyeti) Bu kavramlara zâhir, bâtın, amme ve hâssa gibi tabirleri de kat-

---

14 Bkz., "Felsefetü İbn Rüşd" başlığıyla toplanmış risaleler arasından "el-Keşfü an-Menâhici'l-Edille" ile beraber basılmış "Faslu'l-Makal fîmâ beyne'l-Hikmeti ve'ş-Şerîati mine'l-İttisal" kitabı, Kahire 1968, s. 52, (el-Mektebetü'l-Mahmudiyye) Metin içinde (Fasl, s.) şeklinde yaptığımız göndermeler yukarıdaki Faslu'l-Makal baskısına, (el-Keşf, s.) şeklinde yaptığımız göndermeler de yine bu baskıdaki el-Keşf an Menahic Kitabına atfen olacaktır.

mamız mümkündür. Bunları bir sonraki bölümde ele alacağız. O hâlde mesele; birbiriyle çelişkili, fakat aynı zamanda birbiriyle ilişkili olan ikili anlam gruplarıyla ilgilidir. Mesela hudûs kavramına verdiğimiz anlam sadece kıdem kavramının manasına değil, tüm kavramlara belirli ölçüde etkide bulunur. Bu yüzden âlemin hudûsüne ya da kıdemine dair belirli bir tutum sahibi olmak; söz konusu zincirdeki her kavram çiftinin karşısında benzeri bir tutum almayı gerektiriyor. Bunun sebebi şudur: Bu çiftlerden her bir unsur, kendisine mukabil olan unsurun mensûp olduğu yapıdan tamamıyla farklı bir yapıya aittir. Mesela hudûs, imkân, ilm-ilâhî (=tümellerin ve tikellerin Allah tarafından bilinmesi) nihayet, kesret, sebebiyet (=cebr anlamında) kavramları; kıdem, vucûd gibi kavramlara dayanan, insani bilgi için saha açan, irade hürriyetine izin veren ve sonsuzluğun olabileceğine hükmeden "bir genel yapıdan" köklü bir şekilde ayrılmış," başka bir ahenkli yapıya" ait kavramlardır. İster kelâm ister felsefe olsun, doğu teorik düşüncesinin tümü bu birbirine zıt çiftlerin arasını bulabilme ve uzlaştırma çabası üzerinde yoğunlaşmıştır. Daha doğrusu, akılla nakli uzlaştırma (=kelâmcıların problematiği), dini felsefeye katma (=Fârâbî ve özellikle İbn Sînâ gibi filozofların problematiği), çabalarında yoğunlaşmıştır. Bütün bu çalışmaların hedefi aklı ve nakli beraberce razı edecek, ikisinin birden onayını almış yeni bir yapı inşa etmekdir. Biz İbn Rüşd bu kavramları reddediyor derken doğudaki filozof ve kelâmcıların söz konusu kavramlara verdiği içeriği reddediyor anlamında konuşuyoruz. Doğudaki kelâmcı ve filozoflar, temeli istidlâl bi'ş-şahid ale'l-gaib olan üç değerli mantık üzerine kurdukları teorik düşünceleri çerçevesinde bu kavramlara bir takım anlamlar yüklemişlerdir. Onların verdikleri bu anlamlar biraz felsefe ve kelâm bilen herkes nezdinde malûmdur. Burada İbn Rüşd'ün söz konusu kavramları nasıl eleştirdiğine işaret edip kendi sunduğu alternatif görüşü gün yüzüne çıkarmakla yetinelim. Doğulu kelâmcıları ve filozoflarının temel tavırlarının arkasında yatan problematik ile İbn Rüşd'ün çıkış noktası olan problematiği bir sonraki bölümde anlatalım.

1. *Hudûs ve Kıdem:* İbn Rüşd'e göre İbn Sînâ ve mütekellimlerin dile getirdiği hudûs ve kıdem kavramı tamamen hatalıdır. Çünkü bu kavram bir şâhidden elde edilmiştir sadece. Zira onlar hudûs kelimesinden "Bir şeyden meydana geliş... Herhangi bir zamanda... Daha önce yok iken" manasını anlıyorlardı. (Tehâfüt-ü't-Tehâfüt s. 272, c.1) İbn Rüşd'ün de belirttiği gibi bu husus evrenin "şeylerine" uygun gelse de bir bütün olarak evrene uygun gelmemektedir. Evrenin parçalarına nisbet edilen hudûsün belirtisi, değişim ve dönüşümdür. Oysa dönüşüm ve değişim dediğimiz şey temelde zamanla ilgili bir faktördür. Bir bütün olarak âleme nisbet edilen hudûs ise Allah Teâlâ'ya

nisbet edilen ihdas (=bir şeyler oluşturma, icat etme) ile aynı şeydir. Allah Teâlâ'dan sudûr eden bir eylemin mutlak olarak zamanla irtibatlandırılması gereksizdir. Çünkü "bir şeyin varlığı zamanla at başı gitmiyorsa ve zaman o şeyin varlığının iki ucunu da kuşatamıyorsa* o şeyden çıkan eylemin de zamanla kuşatılmaması ve belirli bir vakitle at başı gitmemesi gerekir." (Tehâfüt, s. 181, c.1) Bu sebeble İbn Rüşd, filozofların evren için kadim dediklerini belirtir. Zira bu isimlendirme sayesinde "âlemin parçalarına nisbet edilen hudûs" ile "âlem" birbirinden ayrılıyordu. Kurtuba filozofu İbn Rüşd'e göre ise en uygun görüş bir bütün olarak âlemin "dâimü'l-hudûs"** şeklinde nitelendirilmesidir.

İbn Rüşd ayrıca şunu da gözlemlemektedir: Kelâmcıların, Allah Teâlâ'ya isnad edilen ihdas vasfını şahiddeki hudûse kıyas etmeleri, Tanrı'yı insan mertebesine indirgemek anlamına geliyor. Dolayısıyla insanı da Tanrı mertebesine çıkarmış oluyorlar. Şöyle diyor Kurtuba filozofu: "Çünkü kelâmcıların sözü hakkıyla araştırılıp onların ahvâli gerektiği şekilde izah edilse; apaçık görülecektir ki, onlar Tanrı'yı ezelî bir insan haline getirmişlerdir! Çünkü evreni, insanın iradesi, ilgisi ve gücüyle oluşan masnuâta (=ürünlere) benzetiyorlar. Bir de onlara sizin bu yaptığınızdan evrenin cisim olması lazım gelir diye itiraz edilince, 'Evren ezelîdir bütün cisimler hadistir' cevabını veriyorlar. Bu durumda ortaya madde olmayan bir insan koymaları gerekiyor, tüm varlıkları etkileyebilen bir insan. Açıkça görülmektedir ki bu söz ütopik ve poetik*** bir sözdür." (Tehâfüt, s.644, c.2)

2. Nihâyet ve el-Lâ Nihâyet: İbn Rüşd'ün, kıdem fikrine alternatif olarak sunduğu düşünce, yani el-Hudûsü'd-Dâim (=sürekli hudûs) son derece orijinal ve bereketli bir düşüncedir. Fakat kelâmcılar bunu kabule hiç yanaşmamışlardır, çünkü bu düşünce ortaya nihâyet ve el-lâ nihâyet sorununu ortaya çıkarır. Evrenin hadis olduğuna hükmetmek, onun tüm parçalarının sonlu olduğunu kabul etmek manasına gelir. Yani cevher-i ferdin (=tek, bölünmez töz) varlığını kabul etmek anlamına geliyor. Öte yandan hudûsun devamlılığını savunmak; el-lâ nihâyet'i savunmak anlamına geliyor. Oysa gerek küçük, gerekse büyük şeylerde el-lâ nihâyet kavramını Nazzam dışında hiçbir kelâmcı kabul etmemektedir. Çünkü bu kavram onlara göre hudûs düşüncesini kökünden iptal eden bir kavramdır. İbn Rüşd bunu tam bir bil-

* İki ucundan amaç başı ve sonudur. Bidayet ve nihayet kastolunuyor. Eğer zaman bir şeyin bidayetini ve nihayetini ihâta edemiyorsa orada zamanda bahsedilemez. (çev.)

** Bu terim "hudûsü sürekli olan şey" manasına geliyor. Evrene nisbî bir kıdemlik vermek gibi birşey. (çev.)

*** Bu kelimeyle söz konusu yargının ancak şiirde geçerli (=hayâlî) bir yargı olduğunu, kesinlikle burhanla bir ilgisinin bulunmadığını söylemek istiyor İbn Rüşd. (çev.)

inçle anladığı için şöyle diyor: "Kelâmcıları sürekli hudûs düşüncesinden men eden şey; bunu zincir halinde tasavvur edemeyişleridir." İbn Rüşd'e göre bunun sebebi, gaibi şahid üzerine kıyas etmeleridir; daha doğrusu onlar Allah'ın bilgisini insanın bilgisi üzerine kıyas ediyorlardı. Şöyle diyor Kurtuba filozofu: "Evet, biz insanoğullarının bilfiil sonsuz olan şeyi idrâk etmesi imkânsızdır. Çünkü bizim bildiğimiz şeyler, bir kısmı bir kısmından kopuk ve ayrı şeylerdir. Oysa tüm bilgilerin birbiriyle bitişik ve müttehid olduğu bir ilim söz konusu olduğunda; öyle bir ilimde sonlu ile sonsuz müsavidir." (Tehâfüt, s. 535, c.1) Başka bir deyişle kelâmcıların bu mesele hakkındaki hatalı bakışları şu sebepten ötürüdür: Kelâmcılar, insana nisbetle mevcut ve malûmun arasını bulmaya çalıştılar. Oysa İbn Rüşd'e göre bu iş doğru değildir.

Kurtuba filozofu, kelâmcıların âlemin hudûsü ile ilgili olan ve "nihayet el-la nihayet" kavramına dayanan kanıtlarını tek tek tartışır. Meselâ Eş'arîler bölünmeyen parçanın varlığına dair tanık getirirken (ki onlar evrenin hudûsüne dair delillerini de bu bölünmeyen parça kavramı üzerine inşa etmişlerdir, bkz. bir önceki bölüm) şöyle diyorlardı: Şahid bize açıkca şunu göstermektedir ki cisimlerin bir kısmı diğer bir kısmından büyüktür ve her cisim parçalardan müteşekkildir. Eş'arîler bu müşahededen şöyle bir sonuç çıkarttılar: Eğer her cismin parçaları sonsuza kadar parçalanabilir hâle gelseydi büyük cismin sonsuz denebilecek parçalarının sayısı, küçük cismin parçalarının sayısından daha çok olacaktır. Küçük cismin parçaları da sonsuzdur. Dolayısıyla sonsuzluk (el-lâ nihâyet) bir diğer sonsuzluktan büyük olacaktı! Oysa İbn Rüşd matematiksel bir zeka ile hemen yukardaki istidlâlde gizli olan hatayı buluyor ve şöyle diyor: "Onların böyle bir hataya düşmeleri munfasıl kemmiyeti (=ayrı niceliki) muttasıl kemmiyete (=yapışık, beraber bulunan nicelike) benzetmelerinden ötürüdür. Onlar munfasılda lazım gelen şeyin muttasılda da lazım geldiğini zannettiler! Çünkü azlık ve çokluk ancak sayıda, yani munfasıl kemmiyette söz konusu edilir. Oysa muttasıl kemmiyet hakkında böyle bir şeyden bahsetmek doğru değildir. Bu yüzden muttasıl kemmiyet için en büyük, en ulu denilir, yoksa en çok yahut en az gibi tabirler kullanılmaz!" Şöyle devam ediyor İbn Rüşd: "Eğer durum onların düşündüğü gibi olsaydı, bütün şeyler sayı olurdu. Ortada muttasıl bir büyüklük olmazdı; dolayısıyla geometri ilmi aritmetik ilmiyle aynı olurdu. (el-Keşf s.47)

Aynı matematiksel zekâ hatta deha ile İbn Rüşd, Gazâlî'nin, filozofların âlemin kıdemiyle ilgili burhanlarına yaptığı itirazı tartışıyor. Gazâlî'ye göre âlemin kıdemi imkânsızdır. Çünkü bu yargı felek için sayı bakımından sonsuz denecek düzeyde dönencelerin ispatına yol açıyor. Oysa bu dönencelerin altıda biri, dörtte biri ve yarısı vardır. Meselâ güneş feleği bir senede döner, zuhal feleği

otuz senede döner. Eğer feleklerin hareketi sonsuz olursa, sonsuz olan şey sonsuzdan büyük olur; daha doğrusu lâ nihâyet olarak tanımlanan güneş feleğinin hareketi yine lâ nihâyet olarak tanımladığımız zuhal feleğinin hareketinden daha büyük olur. İbn Rüşd bu itiraza şöyle cevap veriyor: Hareket halindeki gruptan bir parçanın yine hareket halindeki başka bir gruptan diğer bir parçaya nisbet edilişi doğru ve uygun bir şey değildir. Bu nisbet her iki gruba birden uygulanamaz; ancak her iki parçanın hareketlerinin tek bir zamanın tarafları arasında meydana geldiği zannedilir ve her birinin, tek bir zamanın iki tarafı arasında sıkıştırılmış (=hasredilmiş) bir sınıra sahip olduğu vehmedilirse bu mümkün olur. Sadece böyle bir halde cüz'ün başka bir cüz'e nisbeti, bütünün bütüne nisbeti gibi olur. Fakat iki bütüncül hareket arasında her biri de potansiyel olarak varoldukları için (=başsız ve sonsuz oldukları için) bir nisbet olmayıp ancak cüzler arasında (=her biri bilfiil mevcut olduğu için) nisbet vuku bulduğuna göre; bütünün bütüne nisbet edilmesi parçanın parçaya nisbet edilmesini gerektirmez. Aynı şekilde güneşin bütün hareketi sonsuz ve başlangıçsız olduğuna, zuhalin hareketi de böyle tanımlandığına göre -zira her ikisinin de hareketleri hiç kesilmeyecek şekilde dairevî hareketlerdir- ikisi arasında kesinlikle bir nisbet söz konusu olamaz. Bu nisbet ancak her iki grup sonlu olduğu zaman doğru olur. Meselâ bir grubun parçaları için doğrudur. (Tehâfüt, s.77-78, c. 1)

Bundan sonra tekrar İbn Rüşd düşüncesindeki rasyonalist-matematikçi karakteri ön plana çıkarmaya gerek duyar mıyız? Bu soruyla yetinelim, meseleyi bu araştırmadan bir sonraki merhaleye havale edelim.

3. *Mümkün ve Vâcib:* İbn Sînâ, kendisinin de belirttiği gibi, Allah'ın varlığına, âlemin hudûsüne kanıt getirmeye gücü yettiği, bu mevzûda kelâmcı ve filozofların önüne çıkan mantıki zorlukları aştığı için övünmektedir. İbn Sînâ bu işi, sadece varlığın aklî taksimine dayanarak halletmişti. Aklî taksime göre varlık üç kısma ayrılırdı: el-Vacib bi zatihi (=Allah), el-mümkin bizatihi (=âlemdeki şeyler), el-mümkin bi zatihi el-vacib bi gayrihi (=bir bütün olarak evren). Dolayısıyla İbn Sînâ'ya göre âlem zatı itibarıyla mümkün olduğu için hadis, kendisinin dışında başka bir varlık vasıtasıyla vacib olduğu için kadîm olarak tanımlanabilir. Kendisinin dışında başka bir varlık aracılığıyla vacib, yani zorunludur demiştik; o başka varlık Allah'dır. Evren İbn Sînâ nezdinde zat itibarıyla hadis, fakat zaman itibarıyla kadimdir. O hâlde mesele mümkünle vacib arasına üçüncü bir değer sokmakla ilgilidir. Mümkünle vacib Aristo ve Fârâbî tarafından dile getirilmiştir.

İbn Rüşd, "el-mümkin bi zatihi el-vacib bi gayrihi" tabirine hucum eder. İbn Sînâ bu tabiri ortaya atmış ve bütün ilâhiyât felsefesini bunun üzerine

kurmuştur. İbn Rüşt'e göre bu kavram çelişkilidir, çünkü mümkünün vacibe dönüşmesi imkânsızdır; ister kendi zatıyla ister başkası vesilesiyle olsun. Ancak mümkünün doğası zarûri olanın doğasına dönüşürse bu olabilir. Aynı şekilde vacibin mümküne dönüşmesi de imkânsızdır. Çünkü zarûri olan şeylerde kesinlikle imkân yoktur. Bunlar ister zatı itibarıyla isterse başkası vesilesiyle zarûri olsunlar farketmez. (Tehâfüt, s. 397, c. 1. ayrıca el-Keşf, s. 58) Bu yüzden İbn Rüşd söz konusu mefhumun fuzulî ve anlam açısından geçersiz olduğunu belirtir. Şöyle demektedir: "Bana göre bu, hem fazlalık hem de hatadır; çünkü kaçınılmaz olarak gelen vacibin içinde imkânın bulunması mümkün değildir! Bir varlığın tek bir doğaya sahip olmasına rağmen onun hakkında 'bu bir yönden mümkün, bir yönden vaciptir' diye yargıya varılması yanlıştır. Çünkü mümkün, vacibin zıddıdır." (Tehâfüt, s.603, c. 2) O hâlde İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın eklediği, (=icat ettiği) üçüncü değeri reddediyor. İbn Sînâ bu esasa dayanarak Fârâbî'ye özgü Feyz nazariyesinin asıl yönünü çevirmiş, sonuçta bu nazariye üçlü değerler sistemine dayanır olmuştur. Oysa Fârâbî Feyzi, sadece ikili değer temeline atfederek, bunların üzerine inşa etmişti. Ayrıca şunları da söyleyebiliriz ki Kurtuba filozofu İbn Rüşd, İbn Sînâ'ya ait söz konusu aklî taksimin ontolojik yönünü derinliğine anlamış ve bu taksimin ta temeline inmiştir. Böylece önümüze İbn Sînâ'nın meşrıkî felsefe diye adlandırdığı şeyin temellerini bilme yolunu açmıştır. İlerde bunu açıklayacağız.

4. *Feyz yahut Birden Çoğun Türeyişi Problemi:* İbn Rüşd sert bir biçimde Fârâbî-Sinevî feyz teorisini reddeder. Ona göre bu teorinin tümü, hurafelerden ve kelâmcıların sözlerinden de zayıf uydurmalardan ibarettir. İbn Rüşd bu teorinin yöntemsel-mantıksal değerini ortaya çıkarır ve söz konusu yöntemsel temelin "gaibi şahide kıyas etme" olduğunu belirterek şöyle der: İslâm filozofları hasımları için gaibdeki failin şahiddeki fail gibi olduğunu kabul ettiler ve tek bir failden ancak tek bir eylemin çıkacağını zannettiler, ayrıca hepsine göre de o fail Bir, bölünemez basit idi. Bu sebeplerden ötürü, çokluğun tekden nasıl sudûr ettiğini anlamak onlar için hayli zor. Bu yüzden feyz zinciri teorisini benimsemişler, böylece Bir'den çokluk çıkışının bu Bir'de bir çokluk meydana getirmesi problemini çözmüş olduklarına inanmışlardır. İbn Rüşd'e göre bu hatadır. Çünkü şahidde bulunan tek failden ancak tek bir eylem çıkar ve bu fiil ilk Fail için ancak analoji yoluyla söylenebilir. Çünkü ilk fail mutlaktır. Oysa şahiddeki fail kayıtlı, şartlı bir faildir. Mutlak failin kendisinden ancak mutlak bir eylem çıkar ve ancak mutlak bir fail ortada bir meful (=etkilenmiş) olmaksızın mefule bağlı kılınamaz. (Tehâfüt, s. 298, c.1)

İlk failden sudûr eden mutlak eylemi İbn Rüşd şöyle açıklıyor: "Maddenin suretle, âlemin parçalarının birbiriyle irtibatı gibi; ancak kendi aralarındaki

ilişkiler yoluyla varolması sahih olan şeylerin varlığı; söz konusu irtibata bağlıdır. Durum bu minvalde olunca o ilişkiyi veren, varlığı da veren olur. O hâlde burada kendi başına varolan bir vahidin bulunması zorunludur; aynı şekilde bu tekin (=vahidin) kendiliğinden tek bir şey ortaya çıkarması şarttır. Bu birlik varlıkların tabiatlarına göre farklılık gösterir. Varlığa verilmiş olan bu teklikten varlık meydana gelir, sözkonusu mevcûdûn vucudu hasıl olur ve bunların tümü ilk vahdete kadar yükselirler." (Tehâfüt, s. 299, c.1)

Bazı araştırmacıların savunduğu gibi İbn Rüşd küllî ruhtan bahsetmiş midir? Biz bu zanna karşıyız. İbn Rüşd evreni Allah'ın yönettiği bir şehre benzetiyor; Tanzimi ve düzeni sağlam olan bir şehrin reisinin verdiği emirler o şehrin her bölümünde geçerli olduğu gibi Allah'ın iradesi de evrenin tüm bölümlerinde geçerlidir. Böylece İbn Rüşd nezdinde Allah tüm evrene egemen olan ruhî bir güce dönüşüyor. Evreni o tutuyor, onun varlığını Allah muhafaza ediyor. Şöyle diyor İbn Rüşd: "Evrenin tüm parçalarına egemen olan ruhî bir gücün bulunması şarttır; tıpkı bir tümelin bölümleri arasında birliği sağlayan bir bağın bulunması gibi. İkisi arasındaki fark şudur ki, evrendeki irtibat ve ilişki, o irtibatı sağlayanın da kadîm olduğunu gösterir." (Tehâfüt, s. 639, c.2)

Acaba vahdet-i vucûddan mı söz ediyor İbn Rüşd? Söz konusu yargı için zarûri olan temel konuları bitirinceye kadar bu soruya cevap vermeyi erteleyeceğiz.

5. *İlim Kavramı: İlahî İlim, İnsanî İlim:* (Tümeller, tikeller meselesi) Allah sadece cüz'îleri mi bilir, yoksa küllîleri de bilir mi? Kelâmcıları ve filozofları meşgul eden önemli problemlerdendir bu. Allah'ın cüz'îleri bildiğini savunmak genel olarak kelâmcıların, özel olarak da Eş'arîlerin görüşü olup Allah'ın ilminin değişeceği yargısına yol açmakta, dolayısıyla Allah'ın zatında bir değişimin hasıl olduğunu söylemeye sebep olmaktadır. Bu yüzden filozoflar, başta Fârâbî olmak üzere, Allah'ın sadece küllîleri bildiğini savunmuşlardır. Bu söz nassa sarılanların tam anlamıyla karşı oldukları bir sözdür; çünkü bunu savunmak nassçılara göre insan eylemlerinin karşılığı olan ceza ve mükâfaatın iskatına yolaçar; çünkü bu tür eylemlerin hepsi de cüz'îdir. İbn Sînâ bu problemi aşmak isteyerek şu yargıya varır: "Allah küllî bir tarz üzere cüz'îleri bilir. Âşikârdır ki bu çözüm sadece lafzî bir çözümdür ve esas sorundan kaçış anlamına gelir.

Oysa İbn Rüşd problemin tümüyle, baştan sona uydurma olduğunu görmüştür. Çünkü bu sorun gaibin şahide kıyasından doğmuş, yani Allah'ın ilminin insanların ilmine kıyas edilmesi sebebiyle böyle bir sorun çıkmıştır. Kurtuba filozofuna göre bu zaten hatadır. "Çünkü bizim bilgimiz bildiğimiz şey ile malûldür, bildiğimiz şey hâdis olduğu için, bizim bilgimiz de muhdesdir.

Bildiğimiz şey değişken olduğu için bizim bilgimiz de değişkendir. Oysa Allah Teâlâ'nın varlık hakkındaki bilgisi böyle değildir, zira bu ilim, var olan bilinenin (=mevcut olan malûmun) sebebidir. Herkim bu ilimlerden birini diğerine benzetirse birbirine karşı olan şeyleri tek ve aynı gibi görür. Bu yargı ise cehaletin son noktasına varmak demektir. (Fasl, s. 19) O hâlde Allah Teâlâ'nın zatında değişim gerekeceği için cüz'îleri bilemeyeceğini savunmak son derece hatalı bir sözdür, zira sebebleri farklı farklı olan şey, hayatıma andolsun ki birden fazladır, çoktur. Oysa mâlûlleri (=sebep oldukları) çok olan şeyin kendisinin de tıpkı malûlleri gibi çok olması gerekmez!" (Tehâfüt, s. 545, c.2)

İbn Rüşd'e göre bütün bu akıl yürütmelerde esas hatanın sebebi doğu filozof ve kelâmcıların "ilm" kavramını son derece genel ve incelikten yoksun bir anlayışla eşyanın bir kısmının bir kısmına karşılık sayılması suretiyle idrâki diye tarif etmeleridir. Oysa hakikatte ilim eşyada varolan düzeni ve tertibi anlayabilmektir." İbn Rüşd'e göre evrende varolan düzen ve tertib ilâhî akıldaki düzen ve tertibin devamıdır. Bizim akıllarımızdaki düzen ve tertib ise tabiatta varolan düzen ve tertibin devamıdır. Varlıklar âlemindeki düzen ve tertibin büyük bir kısmını bizim aklımız idrâk edemediği için (Tehâfüt, s. 354, c.1) bizim bilgimiz sürekli eksik ve nakıs kalacaktır. Oysa ilâhî bilgi tamdır, eksiksizdir, kusursuzdur. Çünkü onlarda cüz'îliğin veya külliliğin mevzû bahis edilmesi mümkün değildir. Zira o ilim evrendeki tüm düzenin kaynağıdır. İbn Rüşd sözlerine şöyle devam eder: *Bu yüzden filozoflar ilâhî aklın tüm akılların toplamı olduklarını söylemişlerdir, hatta bütün varlıklardan daha mükemmel ve münezzeh bir şekilde mevcudat âleminin tümü ilâhî akıldır.* (Tehâfüt, s. 334, c.1)

Tekrar vahdet-i vucud problemine mi döndük?

İbn Rüşd başka bir yerde Allah Teâlâ'nın tüm varlıkların kaplayıcısı ve harekete geçiricisi olduğunu reddediyor. Çünkü bu söz İbn Rüşd'e göre şu yargıya götürür: İdrak edilen bütün sebepler ve sebeplerden doğan şeyler batıldır. İbn Rüşd böyle bir şeyi kabul etmez. O halde Kurtuba filozofunun bu konudaki görüşünü, onun sebebiyet (=causalite) nazariyesi çerçevesinde anlamalıyız.

6. *Sebebiyet ve İrade Hürriyeti:* Malûmdur ki Gazâlî filozofları sebebiyeti konusunda reddetmiş ve bunu sadece âdet kavramına indirgemiştir. Çünkü Gazâlî'ye göre sebeplerin var olduğunu savunmak Allah Teâlâ'nın iradesine ve hürriyetine sınır koymaya yol açar ve dolayısıyla mucizenin iptalini gerektirir. İbn Rüşd bu meselede Gazâlî'yi ayrıntılı ve köklü bir şekilde reddeder ve sebebiyet problemini muhtelif kitaplarında iki sahada; epistemoloji ve ontoloji sahasında ele alır. Epistemolojik sahada İbn Rüşd şunları savunur: Bilginin

tümü sebebiyeti savunma temeli üzerine kuruludur, çünkü müsebbebler (=bir sebep sonucu meydana gelmiş olan şeyler, varlıklar) hakkındaki bilgi ancak onların sebeplerini bilmekle kemâle erişir. O hâlde bütün bu şeyleri -müsebbeb ile sebebin irtibatını- inkar etmek ilmin iptali ve yokolması anlamına gelir. Şeyler arasında ayırım ve tanım, zâtî yargılar arasına bir sınır koyma ve kesin sonuç elde etmek; işte bunların tümü evvelâ sebebiyet ilkesine bağlıdır.

Bu epistemolojik temeli kabul ettikten sonra Eş'arîler nezdindeki âdet fikrini tartışıyor İbn Rüşd, ve soruyor: "Onların âdet kelimesiyle kasdettikleri nedir?" Acaba bu, fâilin yani Allah'ın âdeti midir? Böyle bir yargı Allah hakkında muhaldir; çünkü âdet tekrar tekrar yapılmak sonucunda kazanılmış bir yetenektir. Allah Teâlâ böyle bir hâlden münezzehtir. Yoksa adet kelimesinden varlıkların âdetini mi kastediyorlar? Bu da caiz değildir. Çünkü âdet ruh sahibi olan bir varlık için mümkündür, ruh sahibi olmayan bir varlık için âdet varsa ona tabiat denilir. Eş'arîler tabiatçılığı savunan görüşü reddederler. Eğer âdet kelimesinden; biz insanların mevcudat hakkında vardığımız yargılardaki âdeti kastediyorlarsa bu, aklın eyleminden daha fazla bir şey değildir! Akıl tabiatı gereği böyle bir eylemde bulunmaktadır, zaten bu yüzden de akıl sıfatını kazanmaktadır. Sen âdeti bu şekilde anlarsan onun sebebiyet prensibinin ta kendisi olduğunu görürsün. Fakat âdet kelimesi bu anlamıyla epistemolojik düzeyden ontolojik düzeye intikal ettirildiğinde bu durum İbn Rüşd'e göre eşyanın obje olarak varlığının inkarına yol açacaktır. "Çünkü eşyanın varlığı herşeyden önce birbiriyle kurduğu irtibatla sahihtir, eşya ancak bu irtibatla varolabilir. Eşyadaki irtibatın âdete râci olduğunu savunmak ise (=varlıklar arasındaki ilişkinin âdetten olduğunu savunmak) bütün mevcudatı uyduruk hâle getirecektir: Yani bütün varlıklar sadece terim ve konumlandırmalardan ibaret olacaktır." (Tehâfüt, s. 787, c. 2)

Bu tehlikeli sonuçtan kaçmak için İbn Rüşd evvelâ ontolojik sahada sebebiyeti kabul ederek âlemin tümünün sebepler ve sonuçlardan ibaret olduğu görüşüne varıyor. Bu yüzden evrende gözlemlediğimiz nizam ve tertip daha önce işaret edildiği gibi ilâhî akıldaki nizam ve tertibe râcidir. İnsan sebep ve sonuçları anladıkça; söz konusu düzen ve tertibe vâkıf oldukça bilgi kazanır. Fakat insan bilgisi, daha önce de mülahaza ettiğimiz gibi sürekli eksik kalacaktır. Çünkü insanın tabiatı, evrende varolan bütün tertib ve nizamı kavramayı engellemektedir.

Bu yüzden insanın eşya hakkında verdiği hüküm sebeplerin tam olarak bilinmesinden doğmuşsa zarûri olur, fakat hakiki sebepler iyice vuzuha kavuşmamışsa bu hüküm zannî olur. Şu kadar var ki benlik hakiki sebepleri

bilmediği için zaman zaman zannî hükmün zarûri hüküm olduğunu vehmeder, Eğer Eş'arîler âdet kavramıyla insanın zarûri diye vehmettiği zannî hükmü kastediyorlarsa bu hüküm normaldir, caizdir. Ama bunun dışında bir şey kastediyorlarsa kesinlikle normal değildir, caiz değildir. İbn Rüşd bu sorunun ontolojik ve epistemolojik yönü arasında ayrıma giderek, sebebiyet bahsiyle ilgili açmazlardan ve diğer ayrıntı problemlerden kurtulmayı başarmıştır.

Gazâlî'yi sebebiyeti inkar noktasına götüren mucize meselesine gelince İbn Rüşd evvelâ Gazâlî'nin bu problemi ortaya koyuş şekline karşı çıkar; yanlış bir tarzdır bu... Gazâlî mucizenin isbatı, dolayısıyla sebebiyetin inkarı yoluyla nübüvveti kanıtlamak istiyordu. Oysa İbn Rüşd mucizenin nübüvveti ispat etmediğini savunmaktadır. Mucize sadece nübüvvet alâmetidir. O hâlde önceden peygamberliği kabul etmek gereklidir. Ortada peygamber olduğunu savunan biri bulunması gerekiyor ki biz de ondan alâmetini, yani davasını destekleyecek harikulade olayı isteyelim... Bu yüzden İbn Rüşd şunu savunmaktadır: Mucizeye saha açılsın diye sebebiyeti inkar etmek ucuz ve kolay bir iştir... Özellikle sebebiyetin inkarının, ilk sebebin inkarına da yol açtığı görülürse tehlikeli bir iştir. Çünkü evrendeki müsebbeblerin bir sebepten ötürü tertip ve düzen içerisinde bulunduklarını inkar etmek, hikmet sahibi yaratıcının da inkar edilmesine yol açar, (bkz., bu konu hakkında sözün daha ayrıntılı olarak anlatıldığı kitap: el-Keşfü an Menâhici'l-Edille, s. 114, bu bahisten sonra İbn Rüşd mucize ve harikalar problemini ayrıntılarıyla tartışır.)

Beşer iradesinin hürriyetine gelince Kurtuba filozofu sebebiyetin bu iradeyi yok etmediğine inanmaktadır. Onun görüşünün hulâsası şudur: İrade içimizde uyanan bir şevktir ve ona sebep olanlar dış etkenlerdir. Fakat insan bedeni de dahil olmak üzere tüm dış evren sebebiyet ilişkilerine mahkum olduğuna göre söz konusu şevk (=irade) de ancak iç ve dış sebeplerin bir araya gelmesi ve engellerin kalkması anında gerçekleşir. [İç sebepler insan bedenindeki sebepler; dış sebepler tabiatdaki sebepler demektir:]

Bu söz karşımızda kesin bir zaruret ve kör bir mekânizma olduğu anlamına mı geliyor? İbn Rüşd bu zaruretten kurtulmak için bilimsel bir çıkış noktası tespit eder. Diyor ki insan akıllı bir varlıktır, akıl daha önce de belirttiğimiz gibi sebeplerin idrâk edilmesidir. O halde insan söz konusu şevki vareden sebeplerin ortaya çıkışını anlarsa o zaman iradesini gerçekleştirmeye kâdir olur ve hürriyetini sağlar. Dolayısıyla insan ilmi ne kadar artarsa hürriyeti o kadar artar, iradesi o derece gerçekleşir. Fakat Eş'arîlerin savundukları kesb (=kazanım) aslında cebriyenin ta kendisidir filozofumuza göre. Çünkü onlar kesb diye adlandırdıkları şeyle elin titremesi gibi mecbûrî bir hareket arasında

hiç bir fark gözetmemekte, ancak lafzî bir ayrım yapmaktadır. İbn Rüşd'ün de belirttiği gibi "lafzî bir ihtilaf, zâtî bir hüküm ortaya koyamaz." (el-Keşf, s. 137, v.d)

Acaba zaruret çerçevesinde hürriyetin bu şekilde anlaşılmasını daha da ön plana çıkarmaya ve izah etmeye muhtaç mıyız? Konu hakkında derin ve uzun düşünmeyi okuyucuya bırakalım, bir sonraki bölüme geçmeden evvel bu bölümün genel sonucunu özetleyelim.

* * *

İşte doğu nazarî düşüncesinin hareketini sağlayan kavramlar bunlardır. Bu düşünce yapı itibarıyla kendi iç dinamiklerinde, metafizik olanın fiziki olanla kıyas edilmesine dayalı bir istidlâl üzerine kurulmuştur. Bu yüzden gayb âlemiyle şehadet âleminin birbiriyle uzlaşmasını sağlayacak değerler düzenin peşindedir. Aklın kabul ettiğiyle naklin getirdiğini birbiriyle mutabık kılacak bir üçüncü değer. Bu durum, doğu düşüncesine apaçık bir "uzlaştırıcı karakter" vermiştir.

Daha önce gördüğümüz gibi İbn Rüşd bu türden bir istidlâli reddetmekte, meşru sahası dışında bu istidlâlin kullanımına da şiddetle karşı çıkmaktadır. Aynı şeklide doğu filozof ve kelâmcılarının söz konusu istidlâl vasıtasıyla yukardaki kavramlara verdikleri mazmun ve içeriği de reddetmekte sağlam, uyumlu ve mantıklı olan alternatifi sunmaktadır İbn Rüşd.

Mesele sadece bir ıslahatçılık işinden mi ibaret? Muayyen bir fikrin sapmaları ve hatalarını düzeltme sınırında mı kalıyor? Yoksa bu düşünceden tamamen kopma mı var? Acaba o düşüncenin akıl yürütüş ve düşünce üretiş biçiminden tam anlamıyla bir kopma mı söz konusu?

İbn Sînâ'nın Eflâtuncu olduğunu yahut Yeni Eflâtunculuk eğilimleri taşıdığını savunmak, İbn Rüşd'ün Aristotelesçi olduğunu yahut Aristo'dan çok Aristocu olduğunu dile getirmek hiçbir problemi çözmeyecek bir sözdür! Esas soru olan İbn Sînâ'nın niçin Yeni Eflâtuncu olduğu, İbn Rüşd'ün neden Aristotalesci olduğu meselesi hep varolacak ve daha keskin hâle gelecektir. Bu meseleye şunu da ilâve edebiliriz ki bu tür bir sınıflandırma İbn Sînâ ile; aslâ Yeni Eflâtunculukla ilişkilendirilmesi mümkün olmayan kelâmcılar arasında yöntemsel uygunluk problemini ortaya çıkaracaktır.

Bu tür bir iddia bize göre, bir yüzyılın düşüncesini tümüyle o yüzyıla sözcülük etmede pay sahibi olmuş bazı şahısların karakterine atfeden basitleştirici, yüzeysel bir bakıştan doğmaktadır. Bu bakış, tümü parçalarla yorumlamaya kalkıyor ama hangi parçalarla?

Ortaya attığımız sorunun doğru cevabı bize göre başka bir soruyu gerektiriyor. Soru şudur: İbn Rüşd'le İbn Sînâ arasında bir buluşma yahut bir ayrılık mı vartdır?

Önceki sayfalarda izah edildiği gibi her birinin kendine özgü bir bakış açısı vardır. O hâlde bizim şimdi yapmamız gereken; bakıştaki bu derin ihtilafın problematik açından benzeri bir ihtilaftan doğduğunu izah etmektir.

3. Doğuda ve Batıda Nazari Problematik, Sosyal Sorunlar

Fikirler gökten inmez, onlar az ya çok toplumsal ve tarihsel konumun yansımasıdırlar. Bu fikirler, sadece düşünceye konu olmakla bile kendi iç dinamiğinin etkisiye özel bir yapıya sahip bağımsız varlıklara dönüşebilirler. Daha doğrusu, soyutlamanın esas rolü üstlendiği iç dinamik sebebiyle, nazarî düşünceye dönüşürler. Bütün teorik, sosyal ve tarihî fikirlerin ideolojik problematiği; sürekli sorunlarla yüklü hâl-i hazırdan kaçmak, daha basit ve akla yatkın bir gelecek aramaktır. O hâlde söz konusu ideolojik problematiği aşmak için araştırmada birbirini tamamlayan iki adımı atmak gerekir:

a) Mevzûbahis ettiğimiz düşüncenin yapısal-oluşumsal analizini yapmak.

b) Söz konusu düşüncenin alt yapısını yahut temelini oluşturan toplumun tarihî ve sosyal analizini yapmak.

Bu incelemenin doğasından ötürü biz, konu etrafında genel bir çerçeve vermekle yetinmeye mecburuz. Bu çerçeve bize yeni bir bakış içinde, karmaşık olanı net bir şekilde ortaya koymamıza yarayacak... İslâm teorik düşüncesinin genel ideolojik içeriği nedir? İşte bu problemi sunacağız. Bu düşüncenin yapısı nasıl teşekkül etti? Onu yönlendiren objektif veriler nelerdir? Onun karşılaştığı temel meseleler nelerdir?

Bu sorunun cevabını, söz konusu düşünce yapısının etkinlikleri içinde bulacağız. Daha önce açıkladığımız gibi, bu yapı temel dinamikleriyle kendine özgü bir yönteme dayanmıştır düşünce üretiminde... "İstidlâl bi'ş-şahid ale'l-gaib" ilkesine dayalı bir yöntem üzerine kurulmuştur. İslâm öncesine ait temelleri geçecek, sadece İslâmî dönemin sınırları içinde bu fikrî bünyenin etkinliklerine göz atmakla yetineceğiz.[15] İslâm, kendinden öncekileri örter.

15 Kuşkusuz câhiliyye dönemi, Arap İslâm düşüncesinin ana çatısının oluşmasında büyük ehemmiyete sahiptir. Fakat bu durum söz konusu dönemi aşmamızı, İslâm'ın bir inanç ve uygarlık olarak Arap düşüncesini şekillendirdiğini veya yeniden oluşturduğunu görmemizi

— Arap-İslâm düşüncesinin ilk tecrübe ettiği düzgün, yöntemsel bir esasa dayalı teorik çalışmalar; nahiv ve dil bilginleri tarafından başlatılan Arap dilini toplamaya ve kurallı hâle getirmeye yönelik çalışmalardır. Arap dili, Kur'an'ın dilidir. Nahivciler araştırma ve akıl yürütmede yöntem ortaya koyar koymaz fıkıhçılar ve kelâmcılar hemen onlardan aldılar bu yöntemi... Bu sözlerimizle, "istidlâl bi'ş-şahid ale'l-gaibi" kastediyoruz. Nahivciler söz konusu büyük çalışmalarında tümevarıma sığındılar ve "Arap kelâmından duymadıklarını (=gaibi) duymaya gayret ettiklerine (=şahide) kıyas etmek" prensibine sarıldılar. Onları böyle bir çalışma yapmaya sevkeden husus; yanlışların yaygınlaşması, lehçelerin çoğalması, yabancılığın artmasıydı. Bu hususlar, Kur'an dilini parçalanış ve yok oluşla tehdit eden uygarlıksal fenomenlerdi. Akıllara durgunluk verecek bir hızla bu dinî-ulusal şevk, (=Kur'an dilini korumaya, dolayısıyla Kur'anı muhafaza etmeye yönelik şevk diyebiliriz; çünkü usûlcülerin de belirttiği gibi Arapça Kur'an'ın mahiyetinden bir bölümdür) dilin yeniden kurulması, muhtelif formları arasında insicamın sağlanması hususunda müthiş bir rağbete dönüştü. Böylece Arap dili için gerekli olan "ma'kûliyet" [=akla yatkınlık, kurallılık] sağlanacaktı. Dolayısıyla dil kurallarını araştırma işi, sarf ve nahiv felsefesine dönüştü. *Böylece Kureyş kabilesinin dili; sürekli gelişen yapay bir dile dönüşüyordu. Bu gelişim, kıyas ve mümâselet aracılığı ile mekanik bir şekilde gerçekleşiyor; söz konusu dil toplumsal hayattan ve bu hayatın geçirdiği evrelerden gittikçe uzaklaşan bir dile dönüşüyordu. Dolayısıyla, yaşayan diller âleminde, benzeri olmayacak bir şekilde toplum ve tarihin hareketinden bağımsız, kendini korumuş ve içine kapanık bir dil haline geliyordu...*

Fasih Arapça artık tarihin dışında yaşayan bir yapıdan ibarettir. Ardarda gelen nesillere sürekli diri bir kültürel miras ulaştıran, daimî bir şekilde kimliğini koruyan bir yapıdan bahsediyoruz. Oysa asırlar peşpeşe geçiyor, gelişimler üstüste yığılıyor, bu dilin yapısı ise bağımsız bir üst yapı haline geliyordu ki vazifesi; "hedefleri ve eğilimleri birbirinden farklı bir grup seçkin kültür sahibi" arasında bilimsel, edebî, dinî ve kültürel iletişimi sağlamaktan ibaret kalıyordu. Söz konusu seçkinler grubu, zihinlerinde İslâm öncesine ait kavramları, düşünce alışkanlıklarını korumayı da bilmişlerdi. Abbasîler döneminde Arap-İslâm toplumu gittikçe çeşitlenen bir çoğunluğun toplumuydu: Farklı etnik gruplar, ayrı kültürler, ayrı diller ve lehçeler söz konusuydu. Dolayısıyla Arap grameri birliği ve birleşmeyi aramanın yollarından biriydi; düşünce birliğini ve görüş beraberliğini sağlayan araçlardan biri gibi gözüküyordu. İşler

engellememelidir; hele hele esas ilgimiz nakille aklın uzlaşması meselesinde ıstılah çevresinde yoğunlaşıyorsa. Bu çaba, İslâmî döneme egemen olan ve resmiyet kazanan bir bakış dahilinde ortaya çıkmıştır.

öyle bir hâle geldi ki artık günümüz araştırmacısı şöyle düşünebilir: "Arab'ın bilinçaltı, acımasız, kesin bir kanuna mahkumdur, bu kanun; sosyal ve siyâsî birliğin ancak dil-düşünce (veya düşünce-dil) birliği ile mümkün olacağını öngörür." Bu durum, tâ başından beri Arap-İslâm uygarlığının niçin kültür-dil şeklinde oluştuğunu, neden sürekli geçmişin ihyasıyla geliştiğini açıklar. Arap toplumunda kültürel geçmiş neden hâl-i hazırdan daha canlı, daha diridir. Bunun cevabı yukarıdaki cümledir.

— Arap dilinin kurallı hâle getirilip toplum ve tarih içinde yaygınlaştırılması; beraberinde bir diğer çalışmanın da gerçekleştirildiği önemli bir operasyondur. Diğer çalışmadan kastımız, şeriatın kanunlaştırılması ve aynen dil gibi tarih içinde toplumda yayınlaştırılmasıdır. Bu işlemlerde araç aynıdır: Gaibin şahide kıyas edilmesi... Aynı dilci ve nahivciler gibi fıkıhçılar da İslâm toplumuna giren yeni davranış biçimleri ve faklı olaylar karşısında yeniyi eskiye kıyas etmekten başka bir yol bulamamışlardır. Futühatlar sonucu meydana gelen değişime karşı çözüm olarak, yeniyle eski arasında bir benzerlik kurma temeline dayalı bir kıyasa dayanıyorlardı. Daha açık söyleyelim; eski hâdiselerde ortaya çıkmış olan şer'î hükme bir nevî mâkûliyet kazandırılarak (ki usulcüler buna tâlîl-i ahkâm derler) söz konusu şer'î hükmün yeni olaylara şamil kılınması gerçekleştiriliyordu. Buna içtihad denilir. Dilde olduğu gibi sosyal olayların dondurulması ve sınırlı kalıplar içerisinde belirli davranış biçimlerine sokulması mümkün olmadığı için; fıkhî kıyas, yeni olaylar ardarda geldikçe gelişiyor, kendini yeni vaziyete adapte edebiliyordu. Böylece ilk asıllar diyebileceğimiz kitap ve sünnetten çıkan "dallar" (=furû) ardarda diziliyor, kendinden sonra gelecek yeni furû silsilesi için "asıl" hâle geliyordu. Furû da sonuçta başka bir furû'un asılları oluyordu. Bu zincirin halkaları arasındaki bağ ise daima gaibin şahide kıyası diye tarif ettiğimiz ilke olmuştur. Fıkıh ilminde bu kıyas; şimdinin geçmişe kıyas edilişi şeklinde tezahür etmiştir. Hatta hâl-i hazırın ve geleceğin beraberce, "sürekli yeniden inşa edilen bir geçmişe" kıyas edilişi diyebiliriz. "Kurallı hâle getirme işi tamamlanmış olan mazi"nin bir parçası da dil olduğuna göre, dilin bizzat kendisi "dayanak noktası yapılan bir asıl" haline dönüşüyor. Dolayısıyla fıkıh ilminde "dil kaynaklı delil" bizzat din kaynaklı delilden daha az etkili ve mühim olmuyor. Fıkhî içtihatlar daima dil içtihatlarıyla atbaşı gidiyor ve usûlcüler için, "dilde fıkhî nazariye" ıstılahını kullanacağımız olgunun gerçekleşmesi imkânı doğuyor. Böylece dili kurallı hâle sokmada gösterilen arzu ve şevk, şeriatı kanunlaştırmada ve genel prensipler haline getirmede duyulan iştiyakla birleşiyor, sonuçta her iki işlemin amacı; hem dilin hem şeriatın ebedîlik ve birliğini garanti etme şeklinde tecelli ediyor. Dilin ve şeriatın sürekliliği ve birliği garanti

edilmeliydi tâ ki her ikisi önlerine çıkan tüm yenileri örtmeye ve kaplamaya güç yetirebilsinler!.. Dil ve Şeriat birliğinden sosyal ve siyâsî birlik doğuyor. Bu birlik sanki gizli bir bilinçaltı hedef olmuş, tüm fıkhî ve dilsel etkinliklerin arkasında o güdülmüştür.

— Kelâm ilminin de ilk gelişiminde takip ettiği güzergâh aynıdır. Nakille aklı uzlaştırmak, tüm merhalelerinde kelâm ilminin asıl hedefi olmuştur. İlk dönemlerde kelâm ilmi, özellikle İslâm'a yeni giren halkların kendi kültürlerinden aldıkları kavram ve tasavvurları, bir inanç olarak İslâm'ın dayandığı kavram ve tasavvurlarla uzlaştırmak derdine düşmüştür. Bu çalışma, kelâmî münakaşa sahasında İslâmî bakışın doğruluğunu destekleme cihetinde yürütülüyordu. Kur'an ve sünnetin hakemliğine başvurmak yeni kültür sahipleriyle yapılan mücadele ve hasımlaşmalarda mümkün olmayınca -zira onlar her iki kanada da muhalif tavır takınabilirlerdi- kelâmcılar Kur'an'ı hakem tayin etmek için gözle görülür somut gerçeğe başvurdular. Burada da Arap dili, anlaşma ve iletişimi sağlayacak tek vasıta olduğu için somut gerçeğin bir bölümünü oluşturuyordu. Böylece gelişiminin ikinci merhalesinde kelâm ilmi, İslâm'a karşıt yeni ve yabancı düşüncelerin hatasını açıklamaya yönelik dilsel-kavramsal mücadeleden ibaret hale geldi. Bu mücadelede İslâm toplumuna yeni girmiş düşüncelerin, beşeriyete, tabiata ve somut gerçeğe mutabık olmadığına kanıt getiriliyor ve bu kanıt Arap diliyle ifade ediliyordu. Bu yüzden kelâm ilminde gaibin şahide kıyası özel bir şekle bürünmüştür: Kendi iç çelişkisini izah etmek suretiyle yabancı ve aykırı düşünce-kavramların yok edilmesi. Burada, temelde Arap dilinin rol oynadığı deneysel [=tecrübî] verilerden faydalanılıyor, sonra dilsel ve deneysel olan bu gerçek, İslâmî kavram-düşüncelere hizmet edecek amaçlar ve mazmunlar ihtiva etmeye başlıyordu. Bu durumda gaibin şahide kıyası, soyutun somuta kıyas edilmesine dönüşmüştür. Fakat söz konusu olan, sıradan ve masum bir somut değildir. Bir üst dilsel yapı vasıtasıyla sürekli yeniden kurulan bir sonuçtur bu... Sözü geçen üstyapı ise, daima geçmişte kalmış ve tükenmiş bir yapının verilerine ayna olmaktadır. Bu verilerden; Arap bilincinde hala diriliğini koruyan İslâm öncesi Arap toplumunun taşıdığı değerleri kastediyoruz.

Tartışma ve akıl yürütmede bu uslûbu kullanan kelâmcılar, İslâm hususunda mücadeleye girdiği hasımlarını ikna etmeyi veya bir ölçüde susturmayı başarmışlardı. Karşıdaki hasımlar ise Maniheizm ve diğer akımlara mensûp kimselerdi. Böylece İran Mecûsiliği, Hint Panteizmi gibi geçmişin nazarî düşünce yapılarını parçalamaya muvaffak oldular. Zaten İskender zamanından beri Ortadoğunun tanıdığı kültürel-uygarlıksal kavga, bu antik düşünce sistemlerini zayıflatmış, dolayısıyla onların dayandığı temel kavramları eleştirmek mütekel-

limler için gayet kolay olmuştur. Bu görevi özellikle Mu'tezile üstlenmiştir diyebiliriz.

Fakat Yunan düşüncesi ve felsefesi, teorik yapısıyla beraber tümüyle yahut tümüne yakın bir şekilde (Aristo tarafından keskin, çıkarımsal bir mantık vasıtasıyla yeniden sentezlenmiş bir halde) Arapçaya çevrilince kendine özgü sabitleri bulunan, sağlam ve rasyonalist bir yapı olarak çıktı İslâm'ın karşısına. Bu yapının sabitleri, daha önce açıkladığımız gibi kelâm, fıkıh ve nahiv bilgilerinin kurduğu İslâmî düşünce yapısının sabitleriyle tamamen zıttı. İslâm düşüncesinin bünyesi; aciz bir tümevarımsal akıl yürütüş vasıtasıyla, gayet gelişmiş, muhkem ve çıkarımsal olma özelliğini taşıyan bir mantığa karşı duramaz, onunla mücadele etmeye güç yetiremezdi. Böylece akılla nakili uzlaştırmak düşüncesi doğdu (=İslâmî tasavvur ile onun yapısal çerçevesinden ayrı ve uzak olan diğer tasavvurlar arasında bir uzlaşının sağlanması). Bu uzlaşı arayışı, henüz kapalı ve sımsıkı olan Yunan düşüncesinin temel yapısıyla İslâm dinî düşüncesinin temel yapısı arasındaki başlıca çelişkileri irdelemede ciddiyet ve derinlikten yoksun kalmıştır. İslâm dinî düşüncesinin temel yapısı, fırkalar arasında ortaya çıkan ihtilaflar ve kelâmî sürtüşmeler sayesinde açılım kazanmış, güç toplamıştı.

O dönemin Arap-İslâm uygarlığının eriştiği düzey dakkete alınırsa Yunan düşüncesini tamamen gözardı etmenin mümkün olmadığı görülecektir. Zira Yunan düşüncesi İslâm toplumuna son derece muhtaç olduğu aklî ilimleri getirmişti. Bu düşünce, rasyonel bir alternatif arayan ve gittikçe yükselmekte olan yeni toplumsal güçlerin imdadına koşmuş, bir yandan da merkezî devlet adına konuşanları, sahip olduğu bütünlük ve sağlamlıkla kendine cezbetmiştir. Merkezî devletin sözcülüğünü yapanlar hem siyâsî hem de sosyal alanlarda birliğin, beraberliğin ve sımsıkı olmanın şarkılarını söylüyorlardı. Bu yüzden uzlaştırma operasyonu farklı bir eğilim kazandı: Dini felsefeye katmak, felsefeyi dine katmak... Bu iş; Yunan düşünce yapısının, İslâm dinî düşüncesinin sabitleri aracılığı ile okunması demektir. Bu okuyuşun temel aracı, biraz fark etse de mütekellimler nezdindeki yöntemsel araçtır: Mütekellimler nezdinde "şahid" dile dayalı somut gerçekti. İşte bu şahid, İslâm filozofları nezdinde bir bütün olarak Muhammedî vahyin ta kendisi olmuştur. Mütekellimler nezdinde "yapısal çerçevesinden uzak olan yabancı aklî düşünce ve kavramlar" diye tanımlayacağımız gaib; filozoflar nezdinde Yunan düşüncesinin temel yapısı olarak algılanmıştır. Bununla beraber beşerî, tabiî ve somut gerçek diye betimlediğimiz şahid, ihtiyaç anında tek kaynak olmuş hatta bu okuyuş genelden özele geçmeyi arzuladığında o, tek zarûri mercîye dönüşmüştür. Büyük üstad İbn Sînâ'nın yürütmeye kalktığı vazife de budur. O, Fârâbî tarafından çizilen

genel çerçeveyi aşmak istiyordu. Bu çerçevede Fârâbî Yunan düşüncesini bir tür özetleyici okuyuştan geçirmiş, İslâm inancını, "bir bütün olarak insicamlı tek fikir olma vasfıyla" felsefî düşünceye sokmak istemişti. O hâlde şunu söyleyebiliriz ki İbn Sînâ dile getirdiğimiz bu operasyonun genel çerçevesini aşmak istemiştir. Bunu da dinin problem ve tikellerini felsefenin problem ve tikellerine dahil etme aşkıyla belli etmiştir. Amacı tüm bunların ardından "felsefî bir din" yahut "dinî bir felsefe" kurabilmek idi ki, bu felsefe o döneminde "milel ve nihal" diye tabir edilen birbirine aykırı bir çok fikrî yapı arasında uzlaşı sağlayacaktı. İbn Sînâ'nın meşrıkî bir felsefe kurma projesi bu çalışmanın içinde daha önce bitirdiğimiz bir bahsin ana konusudur. O halde burada İbn Sînâ felsefesinin sadece uzlaştırıcı, hatta telfikçi karakteri üzerinde duralım. Bu husus, bir çok araştırmacının bize karşı çıkmadığı bir husustur.

* * *

Doğu teorik düşüncesinin temel yapısındaki dinamikleri gayet özlü biçimde ele aldığımız bu analizden sonra şöyle bir neticeye varabiliriz: Söz konusu düşüncenin hareket ve etkinliğinin odak noktası olan temel problem, "birleştirme ve genelleştirme" problemidir: Birleştirme (=tevhid) derken; dil, yasa, inanç ve siyâsî ideolojinin birliğini kastediyoruz. Genelleştirme (=tamim) derken bu maddelerin tüm topluma yaygın ve egemen hâle getirilmesini kastediyoruz; bu suretle farklı etnik grup, dil, gelenek ve fikir sahibi insanlar İslâm'ın oluşturduğu yeni bir toplumda buluşacaklardır. İslâm Ortadoğunun tanıdığı eski uygarlık merkezlerini ele geçirmiş, böylece ortaya çıkan yeni toplum, yapısal açıdan karmaşık ve hareketli, istikrara muhtaç, dalgalı, her türlü kışkırtma ve ayaklanmaya açık bir görünüm arzeder olmuştur. Bedevîliğin haşin ve katı mayasından ansızın çıkıp (İbn Haldun'un tabiriyle) "uygarlığın inceliğine" yönelen Emevîler döneminde sosyal, kültürel, fikrî ve dinî karakter taşıyan birçok gücün belinin kırılmasına rağmen yeni dönemde onların tekrar özgürlüğüne kavuştuğu bu toplum; varlığını ve birliğini tehdit eden tehlikelerle göğüs göğüse kalacaktı: Farklı etnik gruplar ve ulusların çokluğu, dinî azınlıkların çokluğu, kültürel ve uygarlıksal geleneklerin çokluğu, isyana yönelik hareketlerin çokluğu ve ulusal-siyâsî varlığını kurma arzusu peşinde koşan, kendini bu düzeyde kanıtlamak isteyenlerin çokluğu... Abbâsî devletinin bizzat kendisi, söz konusu çokluğun devinimleri=isyanı sayesinde kurulduğu için sonunda kendini yine bunların mahkumu hissetmiş, karşısında en temel problem olarak otorite ve devamlılığını garanti edecek birliği kurabilme sorununu bulmuştur. İdeolojik merkezde daima vuku bulduğu gibi devlet adına konuşan düşünürlerin zihnine de şöyle bir yargı egemen ola-

caktı: Görüşlerin, inançların, grupların ve dinlerin çeşitliliği diye ifade edebileceğimiz ideolojik parçalanma; sosyal ve siyâsî parçalanmada esas sebeptir. Peygamber ve hulefa-i raşidin döneminde kurulan İslâm toplumundaki düşünce birliğinin yeniden gerçekleşmesi, toplumda birlik ve sürekliliğin sağlanmasına yol açacaktır. Bu yargıda da gaibin şahide, geleceğin geçmişe kıyas edilmesi, büyük rol oynamıştır. Ta o zamandan Abbâsî döneminden bu güne, biz yirminci asrın çocuklarına kadar bu kıyas, Arap-İslâm düşüncesinin temel yapısını harekete geçiren yegane güç olmuştur. Bu düşüncenin temel yapısını Emevî döneminde ve Abbâsî döneminin başlarında nahiv ilmini kuranlar inşa etmiştir.

"Otoritenin birliği, devletin devamlılığı." İşte doğu teorik düşüncesinde siyâsî ve sosyal görünümleriyle ana problematik budur. Bu problematik, hepsi de inanç birliğini savunan farklı ideolojik kalıplara bürünmüştür. İnanç birliği sağlanırsa, hakim bir tabakanın yahut hakim olmaya çalışan tabakanın önderliğinde sosyal ve siyâsî birliğin sağlanacağına inanılıyordu.

İşte bu çerçevede tevhid ve adalet sloganını baştacı edinen Mutezile düşüncesine bakalım. Gaib düzeyde (=Tanrı'nın insanla ilişkisinde ele alınabilecek metafizik düzeyde) ileri sürülen tevhid ve adalet sloganı şahid düzeyde (=sosyal ve siyâsî realite düzeyinde) aynı isteğin bir yansıması ve ifadesidir. "Şahsî sorumluluk ve toplumsal adalet çerçevesinde siyâsî birliğin kurulabileceği" söylenmek isteniyordu.

Burada bir yandan inancı kurallı hâle getirmeyi, diğer yandan hilafeti sistemleştirmeyi hedefleyen Eş'ârî düşüncesinin çabalarına da göz atmalıyız. Bu çalışmalar kendi üzerlerindeki örtüyü, bir yandan "Beyanü'l-İtikadi'l-Kâdirî", öte yandan Maverdi'ye ait "el-Ahkâmü's-Sultâniyye" adlı kitaplar ile kaldırmaya başlamıştır. Otoritenin birliği, devletin devamlılığı prensibi küçük emirler ortaya çıkıp Fâtımî tehlikesi baş gösterince tehdit edilir olmuş, işte o zaman Eş'ârî düşünce kendini belli etmeye başlamıştır. Aynı tarihî ve fikrî çerçeveye Fârâbî'nin kurmak istediği "erdemli şehir" projesini de koyabiliriz. Fârâbî söz konusu büyük bölünme içinde rdemli şehri ile, "felekî akıllar evreninde egemen olan tertip ve düzenin yeryüzünde de egemen olmasını" istemişti. Bunu yaparken, toplum içinde otoritenin Erdemli şehir reisi konumunda bulunan halifeden, o piramidin temellerine doğru zincirleme bir şekilde yol almasını zarûri görüyordu. Tıpkı ilk akıldan çıkan ilâhî feyzin, etkin akıla, oradan da heyûlâya uzanması gibi.

Aynı çerçeve içinde İhvân-ı Safâ'nın risalelerine dercettikleri geniş ideolojik projeyi de ele alabiliriz. Onlar açıkca şunu ilan etmişlerdi: "Şeriat, sapkınlıklar ve cehaletle kirlenmiştir. Bunu temizlemenin tek yolu felsefedir.

Çünkü felsefe, itikadî hikmeti ve içtihadî maslahatı kendi içinde barındırmaktadır." İhvân-ı Safâ, şuna inanıyordu ki, "Yunan felsefesiyle Arap şeriatı biraraya gelip uyumlu hareket ederse kemâl hâsıl olur."[16] Aynı çerçeveye Gazâlî'nin Fedâihü'l-Bâtınîyye, Tehâfütü'l-Felâsife el-Munkız min ed-Dalal gibi kitaplarını koyabiliriz. Ayrıca, -son olarak demiyoruz- yine bu çerçeveye İbn Sînâ'nın uzlaştırıcı ve telfîkî mahiyet taşıyan felsefesini de koyabiliriz.

Evet, bu problematiğin ideolojik içeriği otoritenin dizginlerini eline geçiren yahut ele geçirmeye çalışan sosyal güçlerin ihtilafıyla zaman zaman değişebiliyordu. Buna rağmen söz konusu problematik, yöntem ve kavramlar açısından hep aynı kalmış, irdelediği bütünsel yapı ve derinlik açısından değişmemiştir.

Fârâbî bu problematiğin, sosyal ve siyâsî boyutlarını belirgin hâle getirerek ona felsefî bir renk kazandırmıştır. Aynı problematiğin felsefî yönünü benimseyen İbn Sînâ ise sosyal ve siyâsî içerikten onu arındırmak istemiş, Fârâbî'nin erdemli şehrinin siyaset ve toplum sahasında başaramadığını düşünce sahasında başarmak için bu problematiğe dinî-felsefî bir içerik kazandırmak arzusu duymuştur. Sonuçta Fârâbî için araç olan husus, İbn Sînâ nezdinde hedef olmuştur. Fârâbî'ye göre dinin felsefeye sokulması Mu'tezilî veya Eş'arî kaynaklı deneysel aklın değil, evrensel aklın temelleri üzerine yükselen hilafet devletini kurmak için sadece bir vesileydi; çünkü Fârâbî bu yolla daha sağlam ve derin bir vahdetin sağlanacağını düşünüyordu. Oysa İbn Sînâ dinin temel problemleri ve tikellerini felsefenin temel problemleri ve tikellerine sokmayı temel mevzû ve hedef haline gelmiştir. Neyin mevzûu, neyin hedefi? Meşrık kökenli bir dinî felsefenin hedefi ve mevzûu olmuştur bu çaba... Bu felsefe, somut gerçekler düzeyinde tahakkuk etmesi imkânsız olduğu için soyut-ruhî düzeyde birlik ve beraberliği şiar ediniyordu.

* * *

Gün yüzüne çıkarmamız gereken bu sosyal ve siyâsî içerikli problematiğin, Muvahhidler döneminin Mağrib ve Endülüs'ünde hiçbir yerel gerekçesi olmayacaktı. Bu problematiğin Mağrib ve Endülüs'de kökü yoktur. Zira bu dönemde söz konusu bölgeler Abbâsîler dönemindeki doğu İslâm toplumunun karşılaştığı çokluk ve karmaşayla karşı karşıya gelmemişlerdir. Etnik gruplarda çeşitlilik yoktur. Fıkıh ve akidede tek bir mezhep aracılığı ile İslâmın topladığı, bir araya getirdiği Berberiler ve Araplar vardır karşımızda. Kültürler açısından

16. Ebu Hayyan Tevhidî, el-İmtâ ve'l-Muânese, s. 5, c. 2, Menşurat-ü Dâri Mektebeti'l-Hayat, Beyrut (tarihsiz)

da çeşitlilik söz konusu değildir. Murabıtların ortaya çıkışıyla zaten İslâm öncesi döneme ait yahut İslâmî dönemde yabancı kültürlerden gelme inançlar tamamen çökmüştü. "Otoritenin birliği, devletin sürekliliği diye tanımlayacağımız hilafet sorunu ise mevzubahis bile olamazdı. Çünkü Mağrib ve Endülüs, Abbâsî devletinin kuruluşuyla beraber doğudaki İslâm hilafetinden ayrılmış, öte yanda olup biten mezhebî ve siyâsî çekişmelerin etkisinden uzak kalabilmişti. Zaman zaman bazı sözler dillerde dolaşsa gönüllerde yer etse de siyâsî hayata bunların hiçbir ciddî tesiri olmamıştır.

Böylece Mağrib ve Endülüs filozofları doğudaki dostlarının problematiğini harekete geçiren kültürel, siyâsî ve toplumsal etkenlerden âzât olmuşlardır. Onları Fârâbî veya İbn Sînâ tarzında dinin felsefeye sokulmasına yönlendirecek hiçbir sebep ve gerekçe yoktur. Mağrib filozoflarının kafalarındaki temel problem, doğudakinin tam zıd karakterinde olan bir şeydi: Meşrık filozofları toplum ve devletin birliği için düşünce birliğinin gerekliliğine inanarak dini felsefeye felsefeyi dine sokmaya uğraştılar. Oysa Mağrib ve Endülüs'te söz konusu sorun; aynı keskinlik ve uslûpla ortaya çıkmadığı için İbn Rüşd gibi filozoflar dini felsefeden ayırmaya, herbirini de eşit bir şekilde kurtarmaya, diğerinin tesirinden âzât etmeye çalışacaklardı.

Bu nasıl ve niçin oluyor?

— Evvelâ şunu söyleyelim ki İbn Rüşd'e şemsiyelik etmiş olan Muvahhidî devleti İbn Tûmert'in ıslahatçı hareketini taçlandırmak için kurulmuştur. İbn Tûmert'in hareketi süratle Murabıtlar devleti aleyhine bir ayaklanmaya dönüşmüştü. O, müminlerin İslâm'dan çıkanlarla savaş esnasında sarıldıkları prensip olan emr-i bi'l-maruf nehy-i ani'l-münker prensibini kendine şiar edinmişti. İbn Tûmert'e göre Murabıtlar inhiraf ettiler, çünkü Kur'an nassına lafızcı bir şekilde sarılarak antropomorfizm ve teşbih gibi kirlere bulaştılar. Gaibin şahide kıyas edilişi, İbn Tûmert'e göre Murabıtları, "Allah'ı insana benzetir" hâle getirmişti; Murabıtlar gaibi şahide benzettikleri için Allah'ın cismânî olduğunu söylemişlerdi. Akide alanında durum böyle. Hukuk ve şeriat alanına gelince gaibin şahide kıyası Murabıtları, temel referans olan Kur'an ve sünnetten uzaklaştırmıştı. Şunu anlıyoruz ki İbn Tûmert nisbeten serbest, akılcı karakter taşıyan bir ideolojiyi yaymıştır. Bu ideoloji taklidin terkedilmesi gerektiğini haykırıyor, içtihad kapısının yeniden açılması için asıllara dönmenin kaçınılmaz olduğunu vurguluyordu. O halde mesele, dinî metinlerin yeniden okunmasına çağıran bir kültür devrimiyle ilgilidir. *Bu okuyuş tüm ayrıntılarıyla tüm asıllardan uzaklaşmış bir yerleşik mezhepten "kopmak", yepyeni, eleştirel ve rasyonalist karakterli bir hareketin ortaya çıkması için saha açmak anlamına geliyordu. İncelememizin ilerki bölümlerinde bu hareketin ana temalarına değineceğiz.*

— İkinci olarak şunu tescil edelim ki matematik, astronomi ve mantık gibi aklî ilimler Endülüs'e Emevîler döneminde gelmişti. Bazı Emevi emir ve halifeleri tarafından da büyük destek görmüştür bu ilimler... Her ne kadar Murabıtlar döneminde sıkı nassçı fakihler tarafından felsefeye karşı bir savaş başlatılmış ise de mantık, matematik ve astronomi öğretimi devam etmiş, hatta kültürlü seçkin bir grup nezdinde iyice gelişmeye başlamıştır. Bu yüzden tamamen bilimsel ve rasyonalist bir maya ortaya çıkmış, bu maya Muvahhidî çağrıda ve bu çağrının devrimci ideolojisinde kendi sesini bulur olmuştur. Aklî ilimler sahasında "temellere dönüş" özel bir anlam kazanıyor. Çünkü burada temellere dönüş, felsefedeki asıllara, bizzat Aristo'nun eserine dönmek, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın yorumları diyebileceğimiz furûun ihmaline ve aşılmasına çağrıda bulunmak anlamına geliyordu. Zaten halife Ebu Yusuf Yâkub b. Abdülmümin el-Muvahhidî'nin İbn Rüşd'e verdiği resmî görevin de aslı budur. O kapalı ve anlaşılmaz ibarelerle Arapçaya tercüme edilmiş Aristo'nun eserlerini şerhetme görevini üstlenecekti... Daha doğrusu bu eserlerin yeniden okunmasını sağlayacaktı. O halde, bilginin muhtelif dallarını içeren, köklü bir fikrî hareketle karşı karşıyayız. Bu hareketin hedefi meşrık ehlinin kültüründen bağımsız orijinal bir kültür ortaya koymaktır. Bu hareket bir yandan o dönemin Muvahhidîleri tarafından yaşatılan siyâsî havayı kültür ve ideoloji alanında yansıtıyor, öbür yandan doğuda hakim olan Fatımîler ve benzeri taifelerin siyâsî atmosferini kültür ve ideoloji alanında yorumlamaya çalışıyordu...

— Üçüncü olarak şunu belirtmeliyiz ki, rasyonalist ve liberalist açılım, her türlü kayıttan âzâde ve başıboş değildir. Hele hele felsefeyi ilhad (=dinden çıkış)la ilişkilendiren lafızcı fakihlerin tesiri altında kalmış bir halk arasında başıboşluk ve kayıtsızlık elbette mümkün değildir. Gazâlî'nin filozoflara yaptığı saldırı başarıya ulaşmıştır: Bir yönden felsefeyi küfr ve ilhadla meşgul olmak diye tanımlayan lafızcı fakihleri temize çıkarmış, öte yandan mantık ve felsefe aracılığı ile dinî meselelere kanıt getirmenin imkânsız olduğuna dair kanıtlar icat etmeyi de becermiştir. Bu yüzden böyle bir durumda Muvahhidler dönemindeki İslâmî rasyonalizmin, din-felsefe ilişkisine yeni bir bakış arama çabasına girmesi gerekiyordu. Bu bakış din ve felsefenin tamamen birbirinden ayrılması prensibi üzerine kurulmalıydı, çünkü ancak bu yolla her birinin kimliği korunabilir, tesir sahası tayin edilebilirdi... İslâmî rasyonalizm, özellikle Fârâbî ile beraber felsefeyi dine katma çabalarıyla yüksek bir gelişim merhalesine girmişse İbn Rüşd'le beraber, din ile felsefe arasında son derece rasyonalist bir ayrıma gitme çabalarıyla daha yüksek bir merhaleye gelmiştir. Bu gelişim, Avrupa rasyonalizminin doğrudan İbn Rüşd tesirinden sonra tanıdığı gelişim ve dönüşüm merhalesine benziyor. Avrupa'da, Latin İbn Rüşdçüler, felsefede doğunun yakından tanıdığı bu çalışmanın aynısını tekrarladılar.

Sonra bu merhale, aydınlanma çağında yeni akımların zuhuruyla aşıldı. Bu akımlar genel hatları itibarıyla felsefeyi dinden ayırmaya çağıran İbn Rüşd'ün bakış açısını paylaşıyordu.

Mağrib ve Endülüs filozoflarının ana problematiği; a) Muvahhidî kültür devrimi b) Emeviler döneminde Endülüs'de oluşmuş matematiksel ve mantıksal rasyonalizm mayası c) Gazâlî'nin Fârâbî ve İbn Sînâ'ya hücumu diye özetleyebileceğimiz bu üç temel unsurdan oluşmuştur. Bu problematik, özellikle İbn Rüşd felsefesinde en iyi ifadesini bulmuştur.

Aklı hiç kullanmadan, asıl diye nitelediğimiz Kur'an ve sünnetten yola çıkıp yorum yapabilmemiz nasıl mümkün olabilirdi? Ve şu da iyi bilinmeliydi ki Endülüs'teki akıl deneysel-parçalayıcı Mu'tezile aklı değil, matematiksel, - mantıksal bir akıldı. Felsefeyi almaksızın, daha doğrusu bu aklın koruyucu ve kucaklayıcısı olan Aristo felsefesine sarılmaksızın aklî çaba nasıl gerçekleşecekti? Tüm insanların dillerine pelesenk olmuş Gazâlî'ye ait itham ve yargılardan kurtulmak nasıl mümkün olacaktı? Tüm fikrî sermayeleri, fikrî donukluk ve lafızcılık dönemi diyebiliceğimiz Murabıtlar çağından kalma olan fakihler ile nasıl muamele edilecekti?

Muvahhidî devletinin aydın ideologlarının, bunların başında da İbn Rüşd'ün karşısına çıkan en önemli sorular işte bunlardır. Bu sorular, din ile felsefe arasındaki ilişkide daha sonra Avrupa'nın tanıyacağı bir tarz ilham etmiştir Muvahhidî ideologlarına... Bu düşünce şu esasa dayanmaktadır: Felsefenin kendine özgü bir alanı vardır, dinin de kendine özgü bir alanı vardır; her ikisi hedefte buluşurlar.

Bu yüzden Mağrib ve Endülüs'te felsefe müdafası -doğudaki gibi- birinin diğerine sokulması tarzında olmamış her ikisinin arasının ayrılması ve her birine meşruiyet kazandırılması suretiyle gerçekleşmiştir. Bunun yolu dinin felsefeye felsefenin de dine meşruiyet tanımasıdır. Sonra her ikisinin de birbirini tamamladığına dair kanıt getirmek kalıyordu geriye... O halde mesele ta başlangıçtan beri kendini ortaya koyan yeni bir şeyle; "yönteme dair bir söz"le (=Makal fi'l-Menhec) ilgilidir.

4- Faslü'l-Makal: Yönteme Dair Bir Söz, Aksiyomatik Bir Bakış

Gerçekten dikkat çeken hususlardan biri İbn Rüşd'ün bütün kitaplarının, Aristo'ya düştüğü şerhler hariç, yönteme dair makalelerden ibaret olmasıdır. Başlıklar da buna delâlet ediyor: "Faslü'l-Makal fî mâ beyne'l-Hikmeti ve'ş-

Şerîati mine'l-İttisal" Bu kitap, açık bir yöntemsel prensipten hareketle din ve felsefe arasında kurulması gereken ilişkinin genel hatlarını çizen usulle ilgili bir makaledir. Söz konusu açık prensip de şudur: Doğru doğruya karşı olmaz. Bilâkis tamamlar ve ona tanıklık eder. Bir diğer kitap ismi de şu: "el-Keşfü an Menâhici'l-Edille fî Akâidi'l-Mille". İsim içeriğe delâlet ediyor, kelâmcıların akaide dair getirdikleri delilleri yöntemli bir şekilde eleştiren bir kitap bu. İbn Rüşd bu kitapta Kur'an ve sünnetten çıkardığı şu kendi içtihadı olan alternatifi sunmadan da edemiyor. Tehâfütü't-Tehâfüt adlı eseri ise yine yönteme dair ayrıntılı bir makaledir. Bu kitabın hedefi, Gazâlî'nin filozoflara karşı ileri sürdüğü deliller ile İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu delillerin, yakîn seviyesine ulaşamadığını izah etmektir.

Evet, yönteme dair yeni bir makale yazma işinin, önceki yöntemleri eleştirmekten başlaması gerekiyordu. İbn Rüşd de bunu yapmıştır. Faslû'l-Makal adlı eserinde Kurtuba filozofu çağında egemen olan tezi; dinî nassların te'vilini yasaklayan nassçıların tezini eleştirmeye yönelmiştir. Nassçılar böyle bir te'vili bidat, sapkınlık ve küfür olarak görüyorlardı. el-Keşfü an Menâhici'l-Edille adlı eserde ise sayfalar dolusu bir eleştiri vardır. Kelâmcıların, özellikle de Eş'arîler'in sözlerini tenkit ediyor. Tehâfütü't-Tehâfüt ise meşrık ehlinin felsefesine, özellikle İbn Sînâ'nın düşüncesine ve Gazâlî'nin İbn Sînâ'ya yaptığı itirazlara getirilmiş ayrıntılı bir eleştiridir.

Bu eleştirel-yöntemsel eserleri aracılığı ile iyi gözlem yapan bir okuyucu İbn Rüşd'ün evvelâ yöntem bulma sorunuyla uğraştığını kolayca anlayabilir. İbn Rüşd beş temel sorunun cevabını verecek bir yöntem arıyordu:

— Kur'an'ı nasıl okumak gerekir? İslâm düşüncesinin ilk aslı ve temel düşüncesi olan Kur'an'ı nasıl anlamak, nasıl yorumlamak gerekir?

— Tüm olgun ve doğru felsefelerin aslı olan Aristo felsefesinin nasıl okunması gerekir.

— Her birinin kendi hürriyetini muhafaza ederek müstakil olabilmesi için din ve felsefe ilişkisinin nasıl tayin edilmesi gerekir.

İbn Rüşd'ün bu temel sorulara verdiği cevabı hulasa edebilmek, ilk adım olarak onun yöntemle ilgili sözünü yeniden dile getirmeyi ve kurmayı gerektirmektedir. Onun fikir problematiğini derinlemesine anlamak için bu işi yapmamız zorunludur. İbn Rüşd din ve felsefe ilişkisi için kurduğu yeni yöntemsel düşüncesinde daha önce vurguladığımız bir ilkeyi esas alıyordu: Gayb âlemi ile şehadet âlemini köklü bir şekilde birbirinden ayırmak. Bu ayırmanın esası şuydu: Her birinin cevher itibarıyla diğerinden ayrılan özgün bir doğası vardır. Bu yüzdendir ki söz konusu ayrım, yöntemle ilgili temel bir mevzuda vuku

buluyordu. Bu mevzu, İbn Rüşd'ün, "din-felsefe ilişkisinin irdelenişinde gaibin şahide kıyası" prensibinin kullanımının hatalı olduğuna dikkat çekişidir. Din ve felsefenin hiçbir probleminde gaibin şahide kıyası doğru değildi. Dolayısıyla İbn Rüşd din meselelerinin felsefeye, felsefe meselelerinin de dine sokulması çabalarından doğan hataya da dikkat çekiyordu; çünkü böyle bir sokuşturma operasyonu, İbn Rüşd'e göre iki taraftan birinin kurban edilişi gerçekleşmeksizin mümkün olmayacaktır. Ya dinin asılları ve temel prensibleri feda edilecek yahut felsefenin asılları ve temel ilkeleri çiğnenecekti.

Evet, İbn Rüşd dinin kendine özgü prensip ve temelleri olduğunu savunuyordu; aynı şekilde felsefenin de kendine özgü ilkeleri vardı. Dolayısıyla neticede, dinî yapının felsefî yapıdan farklı olduğu kesinlik kazanıyordu. Bu yüzden İbn Rüşd nazarında bu binanın bölümlerinin öteki binaya sokulması yahut bu binanın bölümlerinin öteki binanın bölümleri aracılığı ile okunması hiçbir zaman meşru olmayacaktı. İbn Rüşd'ün sürekli vurguladığı gibi eğer böyle yapılırsa netice; söz konusu bölümlerin çarpıtılması ve her iki binanın zarar görmesi, karmaşık hâle getirilmesi olarak teccellî edecektir. Meselâ dinin temel problem ve mevzûlarını, felsefeye ait mevzûlar aracılığıyla anlamaya çalışmak veya tartışmaya açmak doğru değildir. Aynı şekilde felsefenin yargılarını-meselelerini- dinî meseleler aracılığı ile tartışmak da meşru değildir. Çünkü bu tür bir münakaşa sağlam çerçevesi ve önermeleri olmayan bir tartışmadan ibaret kalacaktır. Dolayısıyla İbn Rüşd dinî problemlerin din dahilinde okunması gerektiğini, felsefî problemlerin de felsefenin sınırları içinde okunup yorumlanması gerektiğini ısrarla savunmuştur. O halde İbn Rüşd dine ve felsefeye iki ayrı aksiyomatik yapı-iki ayrı çıkarımsal farazî- bina olarak bakmıştır. Dolayısıyla doğruyu her ikisinin kendi sınırları içinde aramak gerekiyordu. Burada kastedilen doğru ise temel ilke ve önermelerin doğruluğu değil akıl yürütüşün doğruluğudur. Çünkü temel prensipler ve önermeler, felsefede olduğu gibi dinde de daha önce konulmuş şeylerdir, hiçbir kanıt ve burhan olmaksın evvelâ onların kabul edilmesi gerekir. O halde filozof dinî problemleri ve mevzûları münakaşa etmek istiyorsa evvelâ dinin temel ilkelerini kabul etmelidir. Eğer din bilgini felsefenin sorunlarını tartışmak istiyorsa -hangi felsefe olursa olsun- evvelâ o felsefeyi perçinleyen temel prensipleri kabul etmelidir.

İbn Rüşd'ü çağdaş felsefe aracılığı ile, yirminci asrın düşüncesiyle mi okuyalım? Hayır! İşte onun metinleri kendine tanıklık ediyor: "Hakîm filozofların, şeriatın temelleri hususunda mücadeleye ve münakaşaya kalkışmaları caiz değildir... Çünkü, her sınaatın kendine özgü prensipleri olduğuna, o sınaata bakan kişinin herhangi bir olumluluk veya olumsuzluk, ispat veya ibtal kaygısı gütmeksizin temel ilkelerini kabul etmesi gerektiğine göre; şeriatla ilgili

ilmî sınaat elbette ki buna [=bu prensipi gözetmeye] en layık olandır." (Tehâfüt, s. 291, c.2) Sözlerine şöyle devam ediyor: "Burhanla ilgili sınaatların temelinde önkabüller ve ortaya konulmuş temel ilkeler mevcut olduğuna göre, aynı şeyin vahiy ve akıldan alınmış şer'î ilkelerde de bulunması ne kadar gerekli ve uygun bir durumdur." (Tehâfüt, s. 869, c.2) İman mahalli olup Allah tarafından konulduğu için dinin dayandığı temel prensip ve asıllara filozofun tecavüz etmemesi nasıl önemli ve gerekliyse aynı şekilde din adamının da felsefî sorunlara el atmaması, ancak temel ilke ve prensipleri iyice bildikten sonra felsefeye yaklaşması gereklidir. İbn Rüşd, Gazâlî'yi muhatap alarak şöyle diyor: "Bu mevzûlarda filozoflara itiraz etmenin tek geçerli durumu, ancak onların bu şeyleri izahları esnasında kullandıkları temel ilkelerde olabilir, bizzat o şeylerde olamaz." (Tehâfüt, s. 658, c.2) Ve sözlerine şöyle devam ediyor: "Bu meselede Gazâlî'nin aktardığı filozoflara ait sözler onların kendi prensiplerine dayanmaktadır. Evvelâ bu prensiplerin öne çıkarılması ve Gazâlî'nin bunlar hakkında konuşması gerekiyordu. Çünkü filozofların ortaya koyup, kesin kanıtın da onları sevkettiğine inandıkları temel prensipler daha baştan kabul edilince, yapılan bu itirazlardan hiçbiri onlara bir leke getirmez, herhangi bir şeyi gerekli kılmaz." (Tehâfüt, s. 525, c.2) Ardından şöyle diyor: "Bu şeyleri zikrederken Gazâlî'ye gerekli olan; evvelâ filozofları bu şeylere sevkeden görüşlerini ele almasıydı. Böylece muhatap (=eleştirileri dinleyen ve okuyan) o görüşler ile iptal edilmesi istenen sözler arasında bir mukayese yapabilirdi." (Tehâfüt, s. 321) Gazâlî'nin bu yöntemsel prensibi, felsefî görüşleri konuldukları ilke ve önermelere göre mukayese etme prensibini yani terkedip, dikkate almaması; onu şu hâle getirmişti: "Böylece Gazâlî'nin filozoflara karşı ileri sürdüğü şeylerin çoğu, yine filozofların birbirleriyle çarpışan sözlerinden, farklı olanların birbiriyle benzeşen yanlarından ortaya çıkan şüphelerdir. Gazâlî'ye ait olup şüpheden öteye gitmeyen bu sözler, eksik bir itirazı ifade ederler. Tam bir itiraz, kişinin kendi içindeki bir kanıt ve durum vasıtasıyla ötekilerin (=filozofların) düşüncesini iptal edecek düzeyde olmalıdır. Yoksa yine ötekinin (=filozofun) söylediği bir sözle değil!" (Tehâfüt, s. 208, c.1).

Bu bapta özel bir anlama sahip durum şu ki İbn Rüşd felsefî problemleri geometri nazariyelerine, felsefî öncülleri de geometrik öncüllere benzetiyor. O, Gazâlî'nin filozoflara yaptığı muameleyi şöyle bir benzetmeyle ifade ediyor: "...Onun hâli şu adama benzer ki doğru bir bakışta tasdike ve iknaya yol açacak kabulü gerektirmeyen geometrik öncüllere sarılıyor da bir kısmını bir kısmıyla çarpıyor... Yani o öncüllerin bir kısmını bir kısmından üstün tutuyor (=diğerinin üstüne koyuyor). Bu, sözün en zayıf ve mesnetsiz türündendir. Çünkü bununla ne burhana dayalı ne de iknaya dayalı bir tasdik gerçekleşmez!" (Tehâfüt, s. 764, c.2)

Bununla beraber İbn Rüşd, Gazâlî için mazaret beyan etmekten de geri kalmaz... Onun felsefeyi temel ilkeleriyle okumadığını, ancak İbn Sînâ'nın sözleriyle (biraz) felsefe mütâlaa ettiğini söyler: "Bu yüzden söz konusu şeyde eksik ve kusurlu davranmıştır." Gazâlî, net bir şekilde "Bizim gayemiz onların iddialarını çürütmekti, bu da hasıl oldu" dediyse de İbn Rüşd şu cevapla ona itiraz ediyor: "Böyle yapmak alimlere yakışmaz! Zira alim olduğunu bilen kişinin maksadı ancak ve ancak hakkı aramak olmalıdır. Kuşkular çıkarmak ve akılları karıştırıp hayrete düşürmek değil!" (Tehâfüt, s.413,) İbn Rüşd tartışma için genel bir kanun ortaya koyar. Bu kanunla tartışma verimli olacak ve bugün "sağırlar diyaloğu" diye adlandırdığımız duruma düşülmeyecektir. Ayrıca yıkıcı suçlamalar da olmayacaktır. Şöyle diyor İbn Rüşd: "Hakikati arayışı herşeye tercih edenin yapması gereken; eğer yanlış ve kötü bir sözle karşılaşır, o sözden kötülüğü giderecek öncüller bulamazsa hemen o sözün batıl olduğuna inanmamasıdır. Ayrıca o sözü, iddia edicisinin olumsuzluğu izale etmede kullandığı yöntemle ele almalı, böylece öğrenilmeye çalışılan o sözün doğası gereği bol zaman harcamalı ve çok düzenli çalışmalıdır." (Tehâfüt, s. 343, c.1) Ancak bu yönteme sarılırsa filozoflar dinin sınırları içinde dini anlamaya, din adamları da felsefenin sınırları içinde felsefeyi anlamaya kâdir olur.

* * *

Sanıyoruz şimdi İbn Rüşd düşüncesindeki aksiyomatik eğilime tekrar vurgu yapmaya ihtiyacımız kalmadı. Bu durum, onun tüm yazılarında dikkat çeken somut ve açık bir şeydir. Bu bapta anlamlı olan husus şu ki, o tıbba dair sadece küllîleri anlattığı [=temel öncülleri ve prensipleri belirttiği] bir kitap yazmakla yetinmiş, cüz'îler (=ayrıntılar, tek tek olaylar) ile ilgili eserin yazımını ise dostu ve çağdaşı olan İbn Zühr'e bırakmıştır. İbn Rüşd teorik tıp sahasında eser vermeyi tercih etti, çünkü böyle yapmak onun düşünce tarzıyla uyuşuyordu. Pratik deneysel tıp için eser vermeyi ise başkasına bıraktı. Onun aksiyomatik eğilimi, tıbbı tarif edişinde de göze çarpmaktadır. İbn Rüşd'e göre tıp doğru öncüllerden doğan bir sınaattır. Yoksa sadece çalışma ve deneyden doğan bir şey değildir. Tıp sınaatından maksat, doğrudan hastalara şifa vermek değildir. Hayır! İbn Rüşd'e göre insan bedeni kendi içinde uyumlu, kendi düzenini bulmuş bir sistemdir. Ancak hastalık halinde ondaki düzen ve denge bozulunca tıbbın rolü başlar. Tıp kendi başına bu dengeyi yeniden ortaya çıkaracak değildir. Sadece bedenin kendi başına, kendi dengesini yeniden bulabilmesi için yardımcılık rolünü üstlenir. İbn Rüşd şöyle diyor: "Tıp sınaatının amacı iyileştirmek değildir. Bilâkis gerektiği kadarını gereken vakitte yapmaktır, sonra da hedefin gerçekleşmesini beklemektir. Tıpkı denizcilik sanatında ve ordu kumandanlığındaki gibi."[17]

---

17. İbn Rüşd, el-Külliyyât fi't-tıb, s. 5, Arâiş el yazmasından çekilmiş bir fotokopiden, Mağrib 1939.

Onun aksiyomatik eğilimi meşhur fıkıh kitabı Bidayetü'l-Müctehid ve Nihayetü'l-Muktasıd adlı eserde de ortaya çıkar. Zira burada İslâm fıkhını, özlü ve düzenli bir şekilde sunuyor, ne şişirme ne doldurma ne de fazlaca arasöz var... Bu kitapta "delilleriyle beraber ittifak ve ihtilaf edilen hükümlere dair meseleleri" sunuyor.[18] Ve muhtelif mezheplerin görüşlerini, her birinin kendine özgü sistemi içinde gerekçesini göstererek arzetmeye çalışıyor titizce...

Bu yöntemden ve aksiyomatik bakıştan yola çıkarak Aristo'yu şerheden İbn Rüşd; Aristo aracılığı ile Aristo'yu okuma prensibine dayanmıştır. Daha doğrusu Aristo'nun görüşlerine müracaat ederek, o görüşlerin oturduğu temellere dönerek onlar arasında mukayese yaparak şerh yazmıştır. Yine Aristo sisteminin içinde yahut tüm Yunan düşüncesinin sistematiği içinde ona itiraz etimş, onun için kanıt toplanmıştır... Böylece, ilk öğretmen Aristo'nun felsefesini Yeni Eflâtunculuk döneminde ve bu dönemin İslâmî döneme uzantılarında ortaya çıkan çarpıtma ve yanlış yorumlamalardan kurtarmıştır.

— Evet, İbn Rüşd Aristo'ya hayran idi ve sadece Aristo felsefesinin felsefe adını almaya layık olduğunu düşünüyordu. Fakat onun bu hayranlığı Aristo'nun şu mesele veya bu meselede söylediği şeylerden ötürü değildi. Bilâkis filozofumuz İbn Rüşd, Aristo felsefesinde birbiriyle sımsıkı ilişki içinde bulunan bölümlerden oluşmuş sağlam bir yapı bulduğu için hayrandı. Oysa Aristo'nun felsefesinden önce gelen önceki felsefeler bu sağlamlıktan yoksundu, ayrıca bu denli mantıksal bir düzen o felsefelerde bulunmuyordu. Aslında İbn Rüşd'ün Aristo'ya hayran olduğunu söylemek son derece dikkatle ele alınması gereken bir yargıdır. İbn Rüşd'ün Aristo'ya ait görüşleri müdafaa etmesi onun şu ya bu problemde daima Aristo'yu desteklemesinden ötürü değildir. Bilâkis söz konusu sistemin Aristo sistemi içerisinde nasıl gerekçelendirdiğini ortaya koyma arzusudur. Yani İbn Rüşd, bu görüşlerdeki doğruluğun sistem dışında değil, içinde tahakkuk ettiğini izah etmeye çalışıyordu. Aristo'ya yazdığı şerhlerde İbn Rüşd'ün güzergâh edindiği yöntemsel ilke; yine hakîm Aristo'dan aldığı şu cümledir: "Kişinin, hasmına karşı yönelttiği itiraz ve kanıtları, tıpkı kendisini eleştiriyormuş gibi ileri sürmesi, elbette adil bir davranıştır." (Tehâfüt, s. 369, c.1)

Hakikaten de İbn Rüşd, Aristo'yu hem dost hem de hasım olarak görüyordu. Onu dost olarak görüyordu, çünkü onun kişiliğinde hakikati arama hedefine sarılmış büyük bir filozof görüyordu. Bu yönüyle ona baktığında karşısında teknik anlamda bir müçtehid, yani kâinat kitabını anlamaya çalışan, bu iş için ter döken bir alim görüyordu; fakat İbn Rüşd Aristo'nun kendisi için bir hasım

18. İbn Rüşd, Bidâyetü'l-Müctehid, s.

ve rakip olduğunun tam anlamıyla bilincindeydi. O çok iyi biliyordu ki Aristo'nun hakikatı arayışta dayandığı ilkelerin tümü; İbn Rüşd'ün inandığı İslâm dinî tarafından öngörülen temel prensiplerle tam uyuşmuyordu. Böylece bir yandan aynı yolun, [=akıl yolunun] yoldaşı oldukları aynı hedefe [=hakikatı elde etme hedefine] yöneldikleri için dost oluyorlar, lâkin öte yandan aynı prensip ve kalkış noktasından hareket etmiyorlardı. Her birinin kendine özgü kaynak manzumesi vardı... (İşte İbn Rüşd'ün din ile felsefe arasında kurduğu ilişki de budur)

Aristo karşısında İslâmî bir muhalefetin egemen olduğu bu ikili bilinç onun Aristo felsefesini okuyuşunda da yankısını bulmaktadır. Kurtuba filozofunun Aristo sistemine karşı gösterdiği saygı, bir yerde onu Aristo'ya ait bazı görüşleri zekice ve hafifce te'vil etmeye mecbur bırakıyordu. Bir yandan bu görüşleri tamamen çarpıtmamak, öte yandan İslâm akidesiyle sarih bir şekilde çelişki taşıyor halde bırakmamak için böyle yapmıştır. Bu yüzden İbn Rüşd nezdinde, Aristo'nun şerh edilmesi operasyonu yeni bir görünüm kazandı: Aristo'nun bakış açısıyla İslâm'ın vahyi arasındaki ayrılık ve ihtilafı en aza indirmeye çalışmak. Her iki tarafı birbirine yaklaştırma işlevinin imkânsız olduğunu anlayınca Aristo'ya mazeret bulmaya gayret etmiş ve bu gayreti için şöyle bir izahat getirmişti: Bu filozofun dayandığı öncüllerden elbette İslâm'ın bakışına uzak neticeler çıkması lâzım gelir, dolayısıyla -defalarca belirttiği gibi- bu neticeler mutlak olarak doğru değildir ancak ona (Aristo'ya) özgü sistem içinde doğruluk değeri taşırlar. Onların doğruluğu mantıkî bir doğruluktur ve kendisini doğuran öncüllerin doğruluğu ile koşulludur. Bu öncüller doğru ise neticeler de doğru olacaktır."

Görüldüğü gibi İbn Rüşd'ün amacı her hâlükârda Aristo'yu savunmak değil onun görüşlerini gerçekten anlamaya çalışmaktı. Bu çalışmasında İbn Rüşd'ün orijinalliği hemen göze çarpmaktadır. İbn Rüşd'ün bizzat kendisinin izah edip de açıkca veya işaret yoluyla Aristo'ya nisbet ettiği öyle çok fikirler vardır ki... Fakat bunu Aristo açıkça telaffuz ettiği için değil, Aristo sisteminin temel bağlamının böyle bir hükmü elde etmeye ve yüklenmeye elverişli olmasından dolayı yapıyordu. Öte yandan bu yolla Aristo'nun bakış açısını İslâm'ın bakış açısına yaklaştırıyordu. Kuşkusuz Aristo'ya yazdığı şerhlerde son derece özgün ve orijinal bir İbn Rüşd felsefesinden bahsedilebilir ve bu felsefe, adıyla adlanmaya (=Rüşdiyye) lâyıktır ve şüphesiz İslâmîlik vasfına da sahiptir. Keşke birgün onu hulâsa etmeye ömür yetse... Bu iş halledilinceye dek biz yine İbn Rüşd düşüncesinin aksiyomatik karakterini vurgulayalım. Bu karakter, tüm açıklığı ve kudreti ile onun dinî sözü analiz edişine ve te'vil nazariyesine yansımaktadır. Bir sonraki bölümde bu hususu ön plana çıkarmaya çalışacağız.

5. Dinî Sözün Analizi ve Te'vilin Şartları: Hâssa ve Âmme, Zâhir ve Bâtın

Aksiyomatik düşünce tesadüfe boyun eğmez. Araştırma ve derinleşme esnasında onunla hareket etmez. Böyle bir düşünce, daima örgütlü etkinliğin ve yaratıcı dinamizmin üzerinde yoğunlaştığı belirli prensip ve öncüllerden hareket eder. Bu yargımız, İbn Rüşd düşüncesine ve aksiyomatik eğilimine sahip Spinoza gibi diğer filozofların akıl yürütüş biçimine aynen muvafıktır. İbn Rüşd'ün "burhânî yönteminden" bahsederken temel bir yöntemsel düşünceden hareket ettiğini görüyoruz: *Gayb âlemiyle şehadet âlemini birbirinden ayırmak, her biri hakkında ancak kendi başına, diğerinden yardım almadan akıl yürütmek.* Din kaynaklı sözü te'vil edişinde ise (ki bu analiz onun te'vile dair nazariyesini inşa etmektedir) üç temel ilkeden yola çıkıyor:

— Birinci ilke şunu vurgulamaktadır: Dinî söz (özellikle Kur'an) daima aklın kabul ettiğiyle muvafakat içindedir. Ya zâhirin korunması yoluyladır bu muvafakat yahut zâhirî te'vil etmekle... Bu söz şu anlama gelir ki hakikat birdir, din kaynaklı söz ile felsefe kaynaklı söz arasındaki ihtilaf her birinin temel prensiplerini göz önüne almak şartıyla hakikatı dile getiriş ve açıklayış uslûbuyla ilgilidir: Akıl burhanı kullanır, vahiy ise hem somut olandan hem de zihinsel olandan (=duyu ve kurgudan) yardım talebine başvurur. Bu ihtilaf, salt pedogojik değerlendirme ve bakıştan ötürüdür. Dinî söz tüm insanlara hitap eder, hem ilim elde etmeye çalışanlara hem ilim peşinde olmayanlara... Çünkü bu sözün temel hedefi insanın davranış biçimini düzeltmekdir. Bu yüzden o akla, somut olana ve kurgu gücüne hitap eder. Ayrıca hem burhan yöntemini hem de cedel ve hitabet yöntemini kullanır. [cidal=diyalektik ve hitabet=retorik] Bu yüzden te'vil şu anlama geliyor; Cedelî ve hitabî sözü burhanî söze çevirmek; "soyut aklın konusu yapmak."

— İkinci prensip: Kur'an'ın bir kısmı bir kısmını tefsir eder. Bu, şu demektir: Zâhiri [=düz anlamı], aklî burhanın dayandığı şeye muhalif olan bir ayet varsa; zâhir yönü o ayetten kastolunan hakikî anlama, yani aklın kabul ettiği şeye muvafık olan mânâya tanıklık edecek başka bir ayetin bulunması gerekir. İbn Rüşd bu bapta şöyle diyor: "Şeriatta dile getirilmiş hiçbir şey yoktur ki burhanın vardığı sonuçlara aykırı olsun... Ancak böyle bir şey vuku bulunca, Şeriatın kendisi dikkatle incelenir ve bölümleri iyice gözden geçirilirse, onun lafızlarında te'vile tanıklık edecek [=kanıt olacak] veya tanıklığa yakın düşecek şeyler bulunabilir" (Fasl, s. 16) Bu yüzden te'vilin anlamı şudur: İç bütünlüğünü muhafaza etme şartıyla dinî sözün aklî bir tarzda yeniden inşa edilmesi.

— Üçüncü prensibe gelince bu söz, temel yöntemsel bir sorunda kesin farkı ortaya koyar, bununla te'vil edilecek şey ile edilmeyecek olanı kastediyoruz. İbn Rüşd aksiyomatik eğilimine paralel olarak, dinin hiç bir zaman te'vil edilemiyecek üç temel esas üzere kurulduğunu kabul ediyor. Bu üç prensip şunlardır:

1. Allah'ı ikrar etmek

2. Nübüvveti ikrar etmek

3. Son günü (=ahiret gününü) ikrar etmek. (Fasl, ş. 23)

Bu yüzden, Allah Teâlâ'ya, meleklerine, peygamberlerine ve ahiret gününe apriori iman anlamına gelen ayetleri te'vil etmek kesinlikle caiz değildir. Bunun dışında, söz konusu temel prensiplerden doğup çoğunlukla dinî söz tarafından mecazî yahut somut tabirlerle ifadesini bulan çeşitli öncül ve sonuçlar te'vile açıktır. Fakat bunların te'vili dahi üç ana başlıkta özetleyeceğimiz kaide ve esaslara uygun olarak gerçekleşmelidir:

1. İfade ediş ve yorumlayışta Arap uslûbunun temel niteliklerine itibar edilmeli, saygı gösterilmeli.

2. Dinî sözün kendi iç bütünlüğü korunmalı.

3. Te'vilin yöneltildiği muhatap kişinin bilgi düzeyine dikkat edilmeli.

Bu yüzdendir ki te'vil, muhatapların akıllarının kaldıracağı şekilde yapılır. (onların fikir ve bilgi düzeylerine göre yapılır.)

İbn Rüşd'ün te'vil nazariyesinde dayandığı üç temel ilkeyi belirttik. İbn Rüşd, dinî sözün bölümlerini tahlil ederken de bu prensipler üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu mantıkî-nazarî analizde o, aynı anda; delâlet edenin, (=gösteren) delâlet edilenin (=gösterilen, medlûl), öncüllerin ve neticelerin doğasını göz önünde bulundurmaktadır.

Böylece İbn Rüşd Kur'an hitabını üç noktadan tahlil ediyor: Delâlet eden (=zâhir), delalet edilen (=mana, anlam) ve sonuçların öncüllerle ilişkisi.

a. İbn Rüşd Kur'an sözüne, "delâlet eden" bakımından (=lafızların zâhirî anlamı açısından) yöneldiğinde bu sözün üç kısma ayrıldığını görüyor:

1. Şeriat bakımından zâhirdir ki burhan, cedel ve hitab yöntemleriyle de aynı mana anlaşılmaktadır. Böyle bir söz kesinlikle te'vil edilemez.

2. Şeriat bakımından zâhirdir; duyusal ve kurgusal bir ifadeyle dayanır. Burhan ehli tarafından bu sözün mutlaka te'vil edilmesi gerekir. Burhan ehli olmayan bunu kesinlikle te'vil edemez.

3. Yine Şeriat bakımından zâhirdir ve yukarda bahsettiğimiz iki kısım arasında bir yerdedir. Bu kapalılığı ve karmaşıklığı yüzünden onun [anlamı]nda kuşku vardır. Alimlerin böyle bir lafzı te'vil etmesi içtihat meselesidir. Bu tür bir te'vilde hata eden alim, her hâlükârda mazeret sahibidir. (Fasl, s. 24-25)

b- İbn Rüşd, Kur'an kelâmına lafızlardan kastolunan anlam açısından baktığında onun beş kısım olduğunu görür:

1. Kastedilen mananın bir misâlle ifade edildiği söz. Burada kastedilen anlam, ancak uzun zamanda öğrenilecek zor ve uzak kıyasların ardarda getirilişiyle bilinmektedir. Ve açıkça belirtilen misâlin, misâl getirildiği şeyle aynı olmadığını anlayabilmek de zordur. Bu tür bir sözün te'vili sadece alimler tarafından yapılır. Çünkü sadece onlar aranan uzak kıyasları arka arkaya sıralamaya (=terkibe) güç yetirebilmektedirler.

2. Sözden kastedilen mana, "yakın bilgiyle" anlaşılır.* Burada aracı o bilgiye işaret eden bir misâldir ve yine bu yakın bilgiyle o misâlin niçin misâl olduğu biliniyor. Bu tür sözlerin te'vili şarttır ve yapılan te'vilin net bir şekilde açıklanması da şarttır.

3. Kastolunan anlam, yakın bir bilgide onu ifadesini bir misal yoluyla anlaşılır, fakat o misâlin niçin misâl olduğu, uzak ve yorucu bir bilgiyle anlaşılır. Bu tür ayetlerin te'vili ancak alimlere aittir.

4. Yukardaki kısmın tam aksi söz. Burada kastolunan anlam, uzak bir bilgide ifadesini bulan bir misâl yoluyla anlaşılabilir. Ancak o misâlin niçin misâl olduğu yakın bir bilgiyle anlaşılır. Bu tür ayetlerin te'vili de sadece alimlere özgüdür.

5. Dile getirilen mananın, kastolunan mana ile aynı olduğu sözler. Daha doğrusu bu sözlerin ifadesi dolaylı değil, doğrudan bir uslûpla gelmiştir. Ortada ne duyusal ne kurgusal bir örnek yoktur. Bu türün te'vil edilmesi asla caiz değildir. (el-Keşfü an Menâhic, s. 155)"

c. İbn Rüşd Kur'an kelâmına, içindeki sonuçların öncülleriyle ilişkisi açısından baktığında karşısında dört kısım görmektedir.

1. Öncülleri yakînî olup sonuçları herhangi bir misâl getirilmeksizin dosdoğru ifade edilen ayetler. Bu sınıfa giren ilâhî kelâmın kesinlikle te'vili caiz değildir. Ne öncüllerinde ne de sonuçlarında te'vil yapılabilir.

2. Öncülleri yakînî olup sonuçları çeşitli örneklerle ifade edilen ayetler. Bu sınıfa giren ilâhî kelâmın sadece neticeleri te'vil edilir, öncülleri te'vil edilemez.

* Yukarda geçen Yakın bilgi; "İlm-i karîb" ifadesinin karşılığıdır, terimdir. (çev.)

3. Öncülleri yakînî yollarla ifadeye elverişli olmayıp, bizzat sonuçları kastedilen ayetler. Bu tür ayetlerin neticelerinin te'vili kesinlikle caiz değildir; fakat o neticeleri çıkartacak şekilde öncüllerin te'vil edilmesi mümkündür. Tabî ki bu neticeler burhanî yöntemlerle ortaya çıkacaktır.

4. Öncülleri burhanî yöntemlere elverişsiz; sonuçları ise kastolunan sonuç için örneklerden ibaret olan ayet-i kerimeler. Bu kısma giren ilâhî kelâmın ancak alimler tarafından te'vil edilmesi gerekir. Cumhur ise zâhirî neyse onu kabul etmeli, hiçbir şekilde te'vile yönelmemelidir. (Faslü'l-Makal, s. 29)

Bu apaçık mantıkî karakter taşıyan sınıflandırmadan sonra şunu iyice anlarız ki İbn Rüşd te'vil ile "dinî sözün ihtiva ettiği anlam dışında" bir hakikat icat etmeyi kastetmemiştir. Dinî söz ya sarahatle ya işaretle bu anlamı zaten ihtiva ediyor. O halde özü itibarıyla te'vil sonuçları öncüllere bağlamak, öncülleri de yine bu dinî sözün sınırları içinde sonuçlara bağlamaktır. Kısaca te'vil; mecâzî tabirler ve duyusal somut örneklerin arkasında kastolunan manayı ortaya çıkarmaya çalışmaktır. Bu durum, dinî sözün delalet ettiği mananın aklî burhan tarafından kabul edilen şeye uygunlaştırılması demektir. Te'vil operasyonunda temel kayıtlayıcı, Kur'an dili olan Arapçanın ifade yöntemlerine egemen olan kurallar manzûmesidir. Böylece te'vil Kur'an'ın bir bölümü olarak dilsel sanata [=dille ilgili bilime] dönüşür yahut İbn Rüşd'ün deyimiyle "lafzı, hakîkî (=doğrudan) delâletinden mecâzî delâlete (=kastolunan anlama) çıkarabilmektir. Ve bu işte kesinlikle Arap dilinin tecevvüz ile ilgili adeti [=kuralları] ihlal edilmeyecektir. Mecâzî sözün bölümlerini tanımlarken söz konusu ettiğimiz ilişkiler geçerlidir; bir şeyin ya benzeriyle, ya sebebiyle veya kıyas edildiğiyle yahut ona eklenen özelliği ile adlandırılması gibi." (Faslü'l-Makal, s. 16)

Yapılacak te'vilin Kur'an söyleminden tamamen uzak düşmemesi için bu dilsel kayıtlara boyun eğmek zarûridir. O halde burada mesele, asla zâhirin bâtına döndürülmesiyle ilgili değildir. Hele hele zâhir anlamdan tamamen uzak ve garip bir bâtına gönderme yapılması hiç değildir. Bilâkis Kur'anî bağlam aracılığı ile zâhire gerekli anlamı vermektir. Ve bu anlam yüklenirken mantık ve ma'kûliyet yönü ön plana alınır. İbn Rüşd'e göre zâhir ve bâtının, tasavvufçular nezdindeki zâhir ve bâtınla hiç alakası yoktur! Veya doğunun tanıdığı İhvân-ı Safâ gnostizmi gibi, bâtınî Şîîliği gibi gnostik akımlar tarafından dile getirilen zâhir ve bâtın değildir, İbn Rüşd'ün zâhir ve bâtınî... Aynı şekilde Gazâlî ve İbn Sînâ'nın yaptığı çalışmalarla da ilgisi yoktur zâhir-bâtın meselesinin... Bu iki düşünür, Kur'an ayetlerinin bir çoğuna Yeni Eflâtunculuk tasavvurlarından elde edilmiş manaları giydirmeye çalıştılar. İbn Rüşd şöyle diyor: "Zâhir olan şey; söz konusu anlamlar için getirilmiş misâllerin ta kendisidir. Bâtın ise; ancak burhan

şekline tecellî eden manalardır." (Fasl, s.16) Şimdi manaların sadece burhan ehline tecelli edişi sözüne dönelim; burhan ehli "bâtın ilmini" ellerinde bulundurdukları için değil; duyusal örnekleri, aklî medlûl ile irtibatlandırmaya güç yetirdikleri için böyledirler. Onlar, sonuçları öncüllere gönderebilmeyi veya öncülleri sonuçlarla irtibatlı kılmayı bilmektedirler. O hâlde bu söz; bir kısım insanlara has olup diğerlerinde olmayan bilgisel seçkinliğin savunusu anlamına gelmiyor. Fakat anlayış ve idrâk düzeyinde bir farklılık söz konusudur... Bu husus genel anlamıyla içtihat denilen şeyle ilgilidir.

Te'vilin (yahut içtihadın) bu türü sayesinde filozof dini, dinî sınırları içinde anlayabilir; din bilgini de dinî sözün manaları üzerine gerekli miktarda ma'kûliyet ve mantıkî keskinlik verebilir. Böylece her iki taraf birbirleriyle muvafık olduklarını anlarlar ve "hikmetin şeriata dost ve sütkardeş olduğunu" farkederler. Ayrıca burhanî bakışın, Şeriatın getirdiklerine muhalefet etmeye yolaçmadığını da farkederler. Çünkü her ikisi de hakkı talep etmektedir. "Hakk ise hakka aykırı olamaz; bilâkis ona muvafık olur, ona tanıklık eder." (Fasl, s.50) Hem dinin hem felsefenin dile getirdiği "hakk" faziletten başka bir şey değildir. Fakat şöyle bir farkla: Din, insanları "faziletli davranışa doğrudan sevk etme yöntemiyle" pratik fazileti talep ediyor. Oysa felsefe, sahibini "faziletli davranışa sevkeden nazarî bilgi yoluyla" pratik fazileti talepediyor. Bu yüzdendir ki güttükleri hedef açısından felsefe ve dine baktığımızda, her ikisinin tam anlamıyla müttefik olduğunu görürüz. Bu iki tarafın birbiriyle çeliştiğini, birbirlerine muhalefet ettiğini söylemek, ancak "her ikisinin künhüne vakıf olmayanlar" tarafından öne sürülür. Fakat ortada dine muhalif olup felsefeye nisbet edilen bir görüş var ise yahut dine nisbet edilip felsefeye aykırı bir görüş var ise bu görüş "ya şeriatın aslından olmayıp daha sonra çıkartılan bir şeydir yahut hikmete ait hatalı bir görüştür. Bu sözümle hikmet üzerine hatalı te'vil yapılmasını kastediyorum." (el-Keşfü an Menahic, s. 101) O hâlde din adına felsefeyi yasak kılan söz, dinin aslından olmayıp sonradan çıkarılmış bir sözdür. Felsefe adına dine hücum eden söz ise, felsefede bidat bir sözdür. Yani felsefenin yanlış yorumlanışıdır. Her ikisi de hakkı arıyorken nasıl olur da din felsefeyi haram kılar veya felsefe dinî yok etmeye çalışır ki?

O halde İbn Rüşd dinin felsefeye, felsefenin de dine, -birinin diğerine sokulması veya uzlaştırılması yoluyla- alternatif olarak gösterilmesini kabul etmiyor; bilâkis her ikisi için gerekli olan bağımsızlığı muhafaza ediyor ve mutlak hakikatı bulma yolunda bir araya gelmeyi sağlayacak bir denge kuruyor aralarında. Fakat bu demek değildir ki ikisi arasında her problemde tam bir mutabakat var yahut her ikisinin cüz'î meselelerinde birinden diğerine geçiş tam anlamıyla mümkün. Hayır, bu mümkün değildir. Dinî yapı, doğası ve terk-

ibi itibarıyla felsefî yapıdan farklıdır. Çünkü her birinin kendine özgü ilkeleri vardır. Felsefenin temel ilkelerini akıl ortaya koyduğuna ve bu ilkeler aklın kudreti nisbetinde değişebildiğine göre -dolayısıyla nisbî olurlar- aynı şekilde dinin ilkelerinde de aklın ilkesine mutabık olanlarla beraber insan ilâhî şeyler vardır, sebeplerini bilmesek de bunları kabul etmek durumundayız. (Tehâfüt, s. 791, c.2) O halde kastolunan şeyi idrâk etmeksizin birçok ibadetin zahirini almaya nasıl mecbur isek -mesela ramazanda güneş batınca yemek yemek gibi- aynı şekilde dinî akîdeye ait bir çok hususun zâhirine yapışmak durumundayız. İbn Rüşd şöyle diyor: "Kuşkusuz ilmî (=nazarî ve akîdevî) konularda zâhirci görüş; amelî konulardaki zâhirci görüşten daha güzeldir." Amelî işler, ibâdetler demektir. (Tehâfüt, s.650, c.2)

O halde "dinî sözün" zâhir ve bâtın olmak üzere ikiye ayrılması, İbn Rüşd nezdinde insanların hâssa ve âmme diye ikiye bölünmesi anlamına gelmez. Bâtın sadece hâssaya özgü değildir, zâhir de sadece âmmeye özgü değildir. Oysa doğu filozof ve mutasavvıfları böyle düşünüyordu. İbn Rüşd'e göre zâhirî kabul etmek sadece cumhura has bir olgu değil, alimlere de uygun düşen bir hâl olabilir. Bazı muayyen meselelerde durum böyledir: Meselâ Şeriat sahasında, güneşin batışıyla iftar etmek gibi. Bazı yazarların zannettiği gibi İbn Rüşd, biri seçkinlere diğeri avama uygun düşen iki ayrı hakikatten bahsetmez. Bilâkis o, hakikatın bir olduğunu, ama bilginlerin tek hakikatı idrâk etme konusunda cumhurdan ayrıldıklarını vurgular. İşte, hakikatın idrâk edilmesi ve bilinçli bir şekilde kavranması hususundaki bu farklılık başka birşeye değil sadece kişinin "bilgi düzeyine" etki eden bir tercih unsurudur. Dolayısıyla şu düşüncemizi yeniden dile getirmek durumundayız: Doğu filozof ve mutasavvıfları nezdindeki hâssa ve âmme kavramları ile; İbn Rüşd nezdindeki hâssa (=bilginler) ve amme (=cumhur) kavramları arasında hiçbir alâka yoktur. Doğu filozof ve mutasavvıfları nezdinde hâssa ve âmme arasındaki fark, iki tür bilgi arasındaki farkın temeli üzerine kuruludur: "Etkin akıldan" ittisâl yoluyla çıkan, yahut ilhamla gelen veya aydınlanma tarzında türeyen gnostik bilgi (ki bu bilgi filozoflar ve irfan ehli diye bilinen muayyen bir gruba özgüdür). Bir de duyusal karakterde ve akılla elde edilir olup halka özgü olan genel bilgi... Oysa İbn Rüşd bilginin tek bir türünü tanıyor; somut şeylerden yola çıkıp soyut ve nazarî bilgiye uzanan akıl kaynaklı bilgi. Akıl kaynaklı bilginin somutlardan soyuta yükselişinde aracı olan şey öğrenim ve tahsildir. Bu yüzdendir ki hâssa sıfatını kazananlar; burhan ehli olanlardır. Onlar bilimsel bilginin ehlidirler. Oysa cumhur ancak tahayyül (=kurgulama) yoluyla tasdiki elde ederler çünkü onların idrâk yetenekleri tamamen somut şeylerle irtibatlıdır; bu yüzden tahayyül edilemeyen, [=kurgu ve tasarıma gelmeyen] bir varlığı tasdik etmeleri

çok zordur. (Faslü'l-makal, s. 25) İbn Rüşd şöyle bir misâl getiriyor: Genel halk, güneşin dünyadan daha büyük olduğunu kabul etmez; çünkü açıkca somut, duyu organlarının verdiği bilgiye bağlıdır bu. Oysa bu bilimsel gerçeğe alimlerin nasıl ulaştığını gösteren matematiksel hesap yöntemlerini öğrettiğimizde artık güneşin gerçekten dünyadan daha büyük olduğunu kabul edecektir. Oysa duyu organlarıyla bunu kavrayamamaktadır. Kurtuba filozofu, bu örnekten şöyle bir netice çıkarır: "Ötekinde aklın ulaştığı şey (=burhandan sonra elde ettiği şey) cumhur nezdinde (=burhanı elde etmezden önce) imkânsız kabilındendir." (Tehâfüt, s. 342, c.1)

Sadece bu sebepten ötürü İbn Rüşd doğu filozof ve kelâmcılarını sert bir şekilde eleştirir, çünkü onlar genel halkın alabilme ve kabul etme yeteneğini gözetmeksizin felsefeyi yaymaya başladılar. Dolayısıyla cumhurun düşünüş biçimini, inancını karmakarışık ettiler; sonunda insanlar bu karmaşadan ötürü iki fırkaya bölündü: Bir grup, filozofları ve hikmeti kötüledi, bir diğer grup da tamamen "felsefenin önünü açmak için" Şeriatı te'vile yöneldi. Bu tutumların ikisi de hatalıdır. Bilâkis Şeriatın zâhirînin aynen kabul edilmesi, gerekir. Cumhura da şeriatla hikmetin cem edilebileceği sarahatle bildirilmemelidir. Bunu sarahatle bildirmek, hikmetin neticelerinin halka açıkca bildirilmesi anlamına gelir; hem de halk nezdinde hikmet ve felsefeye dair hiçbir açık burhanî bilgi olmadığı halde! (el-Keşfü an Menâhic, s. 100) Sözlerine şöyle devam ediyor: "Hikmeti, ehli olmayana açıklamak, ya Şeriatın yahut hikmetin iptalini gerektirir."

6. Mağrib ve Meşrıktaki Rasyonalistler

Herhalde şimdi İbn Rüşd düşüncesinin temel özelliklerini ve yetiştiği ideolojik ortamla ilişkisini belirleyebilecek bir durumdayız. İbn Rüşd düşüncesi yetiştiği ortamın gelişmesine katkıda bulunmuş bir düşüncedir aynı zamanda. İdeolojik ortam derken İbn Rüşd'ün gölgesinde yaşadığı Muvahhidî devletini kastediyoruz. O halde şimdi Mağrib ve Endülüs'te İbn Rüşd'le beraber zirveye ulaşan felsefe mektebinin özelliklerini gün yüzüne çıkarmamızın vakti gelmiştir. Meşrıkta İbn Sînâ ile zirvesine çıkan felsefe mektebinin özellikleriyle mukayese yapacağız bunu...

Evet, her iki ekol de İslâm rasyonalizminin seçkin örneklerinden ikisini temsil ediyor. Her ikisini rasyonalist kabul edebiliriz lâkin birbiriyle aynı değil, birbirin zıt eğilimli rasyonalizmler olarak ele almalıyız onları. İbn Rüşd'ün akılcılığı gerçekçidir, oysa Sînâcı-Fârâbî kökenli akılcılık "sûfîdir". İşte İbn Rüşd'ün akılcılığıyla ilgili bazı veriler:

— Her birinin kendine özgü alanı ve metodu olduğu gerekçesiyle din ve felsefenin birbirinden ayrılması, dinin ve felsefenin temel yapılarına aksiyomatik bakış... Bu bakış daima problemleri kendi bütünsel bağlamı içinde ele almaya, mensûp olduğu sistem içinde irdelemeye önem verir.

— Sebebiyet ilişkisinin tabiat ve mâbade't-tabiat (=fizik ve metafizik) âlemlerinde eşit olarak var olduğunun vurgulanması... Yine insanın irade özgürlüğünün, söz konusu sebebiyetin zorunluluğu dairesinde anlaşılıp ele alınması ve bu hürriyetin, "sebebleri bilmek bilgisine" bağlanması.

— Vahdet-i vucûda benzer özgün bir rasyonalizme meylediş... Yalnız burada Tanrı evrenin parçalarını, fenomenlerini birbirine bağlayan bir güç olarak tasavvur ediliyor; öyle bir güç ki hem evrenin içinde mündemiç hem de evrenden aşkın, ondan yüce birşey...

Bu böyle. Öte yandan;

— Büyük çoğunluğu bilgi ve öğrenimden mahrum olmuş bir toplumda filozofun sırtına yüklenen mesuliyetin ağırlığının farkında olmak. Dinî söylem ile felsefî söylemin özelliklerini birbirinden ayırdedecek bilinçte olmak... Böyle bir toplumda ilim talebinde olanlar "kelimenin ağır yükünü" kaldırmak zorundadırlar...

— Hakikatı elde bulundurmanın zorluğunu farketmek; hatta ister din ister felsefe sahasında hakikata tümüyle sahip olmanın imkânsızlığını -yukarıdakine benzer- bir bilinçle anlamak.

— Hakikatı, ehli olmayana kabul etsin diye açmanın düşüreceği hataları anlayan diri bir bilinç... Öte yandan hakikatın, harekete geçirici devrimci yönünü çok iyi gören bir anlayış...

İşte İbn Rüşd nezdindeki gerçekçi rasyonalizmin genel özellikleri yahut temel görünümleri bunlardır diyebiliriz... Bu rasyonalizm şu prensipten yola çıkar: Aklın bilebileceği şeylerin haddi hesabı yoktur. Şeriatta olduğu gibi tabiatta da herşeyin sebebi ve sebep olduğu şey vardır. Tabiatta etkin sebepler, Şeriatta ise gâî sebepler.* İbn Rüşd rasyonalizminin bu konudaki gerçekçiliği şu temelden yola çıkar: Aklın bileceği şeyler; tabiat sahasında bulduğu sebepler ve şeriat sahasında kendisine yol gösterecek ilâhî maksatların hududu ile sınırlanmıştır. Fakat bu gerçeklik, rasyonalistçe olduğu için açılgandır ve şunu öngörür: Söz konusu hudud (=sınırlar) ebedîyete kadar kapalı değil bilâkis açıktır; akıl onların peşine düşer. Bu noktada ümitsizliğe yer yoktur... Zaten te'vil dediğimiz şey bu yüzden var, içtihat da bu yüzden var!

---

* Gâî denilirken mekasıd kastolunuyor. Bir hükmün veriliş hikmeti, maksadı. (çev.)

Tüm bu izahattan sonra hâlâ İbn Rüşd'ün salt taklitçi yahut İbn Sînâ'nın tamamlayıcısı olduğunu savunmak veya Fârâbî'nin izini sürdüğünü vurgulamak doğru bir tutum mudur? Bu vulgarize edici geleneksel yanlış bakıştan daha taklitçi bir şey var mı? İbn Rüşd düşüncesi, İbn Sînâ ve Fârâbî düşüncesinden tamamen kopmuştur. İbn Rüşd'ün diğer iki filozoftan kopması; gerçekçi bir rasyonalizmden yola çıkan ile teemmüle (=sırf pasif fikre) dayalı bir tasavvuftan yola çıkan arasında vuku bulan kopmanın ta kendisidir.

Evet, doğu filozofları bir tür rasyonalist düşünce uğraşı içindeydiler fakat onlar daima gnostik ve tasavvufî bir sonuca varıyorlardı. Oysa İbn Rüşd hayatının son demlerine kadar keskin akılcılığını ve açılgan gerçekçiliğini korumuştur. Niçin? Bu fenomenin temel sebepleri nelerdir?

Çoğu defa bir düşüncenin kalkış noktası varış noktasını da belirlemektedir. Doğuda felsefî düşünce Feyz nazariyesi üzerine kuruluydu ve ona mahkum olmuştu. İbrahim Beyyûmî Medkûr'un da hakikaten teyit ettiği gibi Feyz nazariyesini incelemek tüm İslâm felsefesini incelemek gibidir. Çünkü Arap düşüncesinin tanıdığı tüm ilâhiyât, kozmoloji ve felsefe öğretileri hakikaten bu nazariyenin çevresinde yoğunlaşmıştır. (Burada kesinlikle doğu Arap düşüncesinin demeliyiz.) Bu nazariye sebebiyle Müslüman filozoflar (tabiî ki doğulular) Aristo'dan alabildiğine uzaklaştılar. Bu yüzden seçmecilik (=eklektizm) eğilimi onlarda zirveye ulaşmıştır.[19] Dr. İbrahim Medkûr burada Fârâbî vasıtasıyla okuduğu bir felsefeden bahsediyor. Oysa daha önce görmüştük ki doğu Arap filozoflarının bakış açısını belirleyen temel ile batı Arap filozoflarının bakış açısını belirleyen temel arasında ciddî bir farklılık mevcuttur. Bu yüzden onun sözleri arasına parantezler koyduk.

Evet, doğu felsefî düşüncesi Feyz nazariyesini kendisine temel edinmiştir. İbn Rüşd bu nazariyeyi reddetmiş ve daha önce gördüğümüz gibi "baştan sona hurafe, baştan sona kelâmcıların zayıf sözlerinden toplanmış bir derleme" olarak vasfetmiştir. Feyz düşüncesi doğudaki nazarî düşüncenin epistemolojik ayağını oluşturmuş, dolayısıyla Fârâbî nezdinde hatta özellikle İbn Sînâ nezdinde felsefe, "gerici" bir görünüm kazanmıştır. Bu gerici görünüm felsefeyi daha da geçmişe, bâhusus Harran ekolüne bağlıyordu. "İbn Rüşd'den önce gelen İslâm filozoflarının düşüncesi evren hususunda Aristo'nunkilere hiç benzemiyordu, çünkü onların Feyz hakkındaki düşünceleri -ki bu nazariye bize evrenin tek bir varlıktan nasıl sudûr ettiğini açıklar- İslâm felsefesinin kendine özgü bir tür tasavvuf eğilimine sahip olmasında büyük rol oynamıştır."[20]

19. M. I. Madkour, La place Al' fârâbî dans l'ecole philosophique musulmane, n. 73, Paris 1934.
20. Mahmud Kasım, Nazariyyetü'l-Ma'rife inde İbn Rüşd, Mektebetü'l-Anglo Mısrıyye, s. 5, Kahire (tarihsiz.)

Mahmud Kasım'ın belirttiği bu "nevi şahsına münhasır tasavvuf", daha sonraki araştırmacıların "aklî tasavvuf" dedikleri şeydir. Bu söz rasyonel düşünce ve araştırma temeli üzerine kurulu nazarî tasavvuf diye açıklanabilir. Böyle diyorlar; çünkü bunu Hallac nezdindeki "vicdânî tasavvuf"tan; Ehl-i Sünnet ve diğerleri nezdinde ki zühde dayalı pratik tasavvuftan ayırmak istiyorlar.

O hâlde meşrıktaki felsefe yüzünü hep geriye, geçmişe çevirmişti. Bu felsefe aklî olmayan şeye mâkûliyet kazandırmak ve tasavvufî eğilimlerine aklî bir renk katabilmek için aklı kullandı. Bu yüzdendir ki felsefî bir din inşa etmeye yönelik "dinî bir felsefe" karakterine büründü. Kuracağı felsefî din ise Harran Sâbiîlerinin felsefesinden yardım alacaktı. Oysa biraz sonra belirteceğimiz gibi Mağrib ve Endülüs filozofları bu olayın tamamen farkındaydılar.

İbn Rüşd felsefesi ise Aristo'ya bağlı olmasına rağmen gelecekçi ve öncü bir felsefedir. (Aristo'yla herhangi bir şekilde irtibatlı olmayan filozof var mıdır?) İbn Rüşd düşüncesi Avrupa ronesans düşüncesine İbn Sînâ düşüncesinden daha yakındır. Ronesansın ilk dönemlerinde Avrupa'nın tanıdığı ve o devirdeki filozoflara cidden tesir ettiği bilinen "İbn Rüşdçü ekolü" de göz önüne alırsak hiç mübalağa etmeden şunu söyleyebiliriz: Daha önce ana prensiplerini gün yüzüne çıkarmaya çalıştığımız İbn Rüşd düşüncesi o ya bu şekilde Avrupa filozoflarına tesir etmiştir. Mesela Spinoza felsefesi açık bir şekilde "Müslüman-İbn Rüşdçü-Yahudi" unsurlar ihtiva eder. Buna ilâveten ilginç araştırmalara elverişli bir nazariye tarzında da olsa şu tahmini yürütebiliriz: Din ile felsefe ilişkisi hususunda İbn Rüşd'ün teorisi şu veya bu şeklide Avrupa'da laikliğin öncülerine mutlaka tesir etti. Zira bir yandan şehir toplumunun dinî toplumdan ayrılması, öte yandan felsefenin dinden ayrılması mantıkî açıdan birbirlerini tamamlayan işlemlerdir. İlk işlem ikincinin doğal sonucudur. Özellikle konu, uzun müddet kilisenin baskısıyla karşılaşan bir toplumla ilgili olunca... Bu toplum ekonomik gelişme ve kiliseye karşı mücadelenin başat gittiği toplumsal bir hareket içindedir. Dolayısıyla işin sonu, yeni bir tabaka olarak burjuvazinin doğmasına varmış, burjuvazi de temel sloganlarından biri olarak laikliği savunmuştur.

Şimdi, ortaçağ İslâm düşüncesinin modern Avrupa düşünce ve ideolojisine tesir edişiyle ilgili bu tür faraziyeleri bir kenara bırakalım da filozofumuza ve hicrî 5.-6. yüzyıllarda Mağrib ve Endülüs'te egemen olan felsefe ekolüne dönelim (Miladî 12. yüzyıl).

* * *

Şimdiye kadar Mağrib ve Endülüs'teki felsefe ekolünü, sadece İbn Rüşd vesilesiyle anlattık. Şimdi bu felsefeye mensûp olan diğer filozofları kısaca

anlatmanın vakti geldi. Ayrıca onu besleyen ve büyüten Muvahhidî ideolojiden de bahsedeceğiz.

Doğu felsefe ekolüne karşılık batıda bir felsefe ekolünün varlığını fiilen söyleyebilmek için evvelâ iki soruya cevap bulmamız gerekiyor:

1. Soru: İbn Sînâ'yla ilişkisine dair İbn Rüşd hakkında söylediklerimiz acaba Mağrib ve Endülüs felsefe ekolünün ilk filozofu sayılan İbn Bâcce'ye ve meşrıkî hikmetin sırlarını keşfetmeyi hedefleyen bir risale bırakan İbn Tufeyl'e mutabık mıdır, yani İbn Rüşd hakkında söylediklerimiz bu iki filozof için de geçerli midir? İbn Tufeyl'in dile getirdiği meşrıkî hikmet İbn Sînâ tarafından söylenmemiş miydi?

2. Soru: İbn Rüşd ile zirveye çıkan Mağrib ve Endülüs felsefe ekolüyle Muvahhidî devleti arasında kurulması mümkün olan ilişkinin türü nedir?

7. Mağrib Felsefe Ekolü ve Muvahhidî Devrim

İslâm dünyasında batıyla doğuyu birbirinden ayırmak artık adet olmuştur. İlk İslâm fetihlerinden kaynaklanan bu ayrım, sırf coğrafî bir gerçeklik olmaktan öte kültürel, siyâsî ve tarihî bir gerçekliğin yansımasıdır. Abbâsîler döneminde İslâm uygarlığı [doğuda] Bağdat ve [batıda] Kurtuba olmak üzere iki merkez tanımıştır. Şüphesiz Bağdat uzun yıllar boyunca liderliği götürdü. Arap-İslâm kültürünün asıl merkezi, hatta diğer merkezlerin de doğmasına yol açan nokta olma vasfını korudu. Ondan yardım alan diğer ilim merkezleri arasında Kurtuba ve Fas'ı da sayabiliriz. Bu yüzden Kurtuba ve Fas gibi merkezlerde yaşayan bilginlerin ürettikleri şey, ister naklî ilimler isterse aklî ilimler sahasında olsun daima Meşrık bilginlerinin yazdıkları şeyin tekrarı olarak görülmüştür. Bu durum o hâle geldi ki doğu alimlerinden biri batı İslâm düşüncesinin teliflerinden birine göz attığında "bu bizim malımız, tekrar bize döndü" demekten kendini alamamıştır.

Bu genel olarak doğru bir yargı, fakat Muvahhidî devleti öncesi için geçerli... Çünkü İbn Tûmert'in yürüttüğü ıslah hareketi, siyâsî faktörlerin de tesiriyle kültürel bir devrime dönüşmüştü. Bu devrimin sloganı şuydu: "Taklidi aşmak ve asıllara dönmek." O zamanlar şu anlama geliyordu bu söz: Doğuluları taklit etmekten el çekmek ve hiç kuşku götürmeyecek şekilde İslâmî olan, orijinal ve bağımsız bir kültürel hareket ortaya koymak. Hâlâ son derce geniş bilimsel çalışmalara muhtaç olan bu tecdid hareketinin tafsilatına girişmeden evvel, şunu tescil etmeliyiz: Endülüs felsefî düşüncesindeki ilk telifler Ebûbekir es-Sâiğ

İbn Bâcce ile başlamamıştır. (d.475 h-1082m Saragosta, v.33h.-1138m. Fas) İbn Bâcce Murabıtlar devletinin zayıfladığı, Mehdi b. Tûmert'in güçlendiği bir dönemde yaşadı. Mehdi'nin çağrısı siyâsî ve ideolojik bir devrim karakteri taşıyordu 511 yılından itibaren... Oysa Muvahhidî devletinin en büyük memurlarından olan İbn Tufeyl, İbn Rüşd'ün çağdaşı ve arkadaşı olmuş, ona etki etmiş, ondan etkilenmiştir. Bilindiği gibi filozofumuzu, Muvahhidî halifesi Ebû Yakub Yusuf b. Abdü'l-Mümin'e de takdim eden odur. Halife Ebû Yakub, İbn Rüşd'ü Aristo'ya şerh yapsın diye görevlendirmiştir, çünkü Aristo'nun eserlerinin Arapçaya tercümelerindeki kötü ve muğlak ifadelerden son derece rahatsızdır...

Öyleyse şunu da tescil etmeliyiz: Mağrib ve Endülüs felsefesinin oluşumuna katkıda bulunan üç büyük filozof, öyle ya böyle İbn Tûmert'in başlattığı kültür devrimini yaşadılar. Bu devrimi kendi çerçevesi içinde İbn Tûmert'ten sonra gelenler tamamlamaya çalışmıştır.

İbn Tûmert'in İbn Rüşd'e nasıl etki ettiğini bir kenara bırakalım ve İbn Bâcce ve İbn Tufeyl'e ait görüşlerin İbn Rüşd ile uyuşup uyuşmadığını araştırmaya koyulalım. Burada ayrıntılı bir mukayese yapmak zorunludur; fakat biz ele aldığımız mevzûun doğasından ötürü sadece ana hatları çizmekle yetineceğiz.

* * *

Pek çok araştırmacı Mağrib ve Endülüs düşüncesinin Meşrık düşüncesiyle aynı güzergâhı takip ettiğini savunurlar. Bu güzergahtan maksadımız tasavvuf yönüne olan eğilim ve dönüştür. Bazıları İbn Rüşd'e nisbet edilen tasavvufun türü konusunda tereddüt etse de hepsi de İbn Bâcce ve İbn Tufeyl'in böyle bir özellik taşıdığını vurguluyorlar. Hatta bazı araştırmacılar İbn Bâcce'yi Fârâbî ile, İbn Tufeyl'i de İbn Sînâ ile organik olarak irtibatlandırıyorlar. Biz bu araştırmamızda bu görüşe karşı çıktığımızı belirtiyor ve işin hakikatından en uzak zan olarak bakıyoruz bu düşünceye... Bu eğilim son derece geniş bir genellemenin egemen olduğu geleneksel bir eğilimdir. Daha önce anlattığımız bir düşünceden yola çıkıyor bu ve diyor ki batı müslüman düşünürleri, doğu Arap düşünürlerinin ürettiğinden daha fazla bir şey üretmediler, onları tekrar ettiler.

Bu yanlış bakışı düzeltmek için mutlaka Mağrib felsefî düşüncesinin derinlemesine araştırılması ve bu düşüncenin "yeniden okunması" gereklidir. İlerki sayfalarda, söz konusu yeniden okuyuşun temellerini oluşturacağına inandığımız hususları sunacağız.

— Evvelâ şunu belirtmeliyiz: Gerek İlâhiyâtla alâkalı risaleleri gibi neşredilen eserleri gerekse Avrupa kütüphanelerinde el yazmaları hâlinde bulunup Aristo'ya şerh ve haşiye niteliği taşıyan makaleleri bize açıkça şunu bildirmektedir ki İbn Bâcce, kendisinden sonra gelen İbn Rüşd tarafından tamamlanacak olan bir projenin resmen başlatıcısıdır. Bu sözümüzle Aristo'nun yeniden okunmasını, İbn Sînâ yorumlarından etkilenmemiş bir şekilde ele alınmasını, hakiki felsefesinin ruhuna en yakın bir şekilde otantik olarak yeniden şerh edilmesini kastediyoruz. İbn Bâcce'nin kitaplarını toplayan, onun yoldaşı ve çağdaşı olan İbnü'l-İmam şöye diyor: "Öyle gözükiyor ki Fârâbî'den sonra onun inceleyip üzerinde konuştuğu ilim ve sanatlarda İbn Bâcce gibisi gelmemiştir. Sen İbn Bâcce'nin sözleriyle İbn Sînâ ve Gazâlî'nin sözleri arasında mukayese yaparsan İbn Bâcce'ninkileri hemen tercih eder, onun Aristo'nun sözlerini daha güzel anladığını farkedersin."[21] "Resâilü İbn Bâcce el-İlâhiyye'yi neşreden ve İbn Bâcce'nin tabîî bilimlere dair el yazmalarını gözden geçiren Macid Fahri şöyle diyor: "Tabiat bilimlerine dair bu haşiyeler ve dipnotlar İbn Bâcce'nin Aristo'yu çözmek için büyük emek sarfettiğine tanıklık ediyor, öyle ki bu bapta onu sadece İbn Rüşd geçmiştir."[22]

Yine bu mevzûda özel bir anlama sahip olan durum şudur ki İbn Bâcce ilâhiyâtla ilgili risalelerinde İbn Sînâ'ya en ufak bir gönderme yapmaz. Doğrudan Aristo'ya Eflâtun'a ve bazen de Fârâbî'nin Aristo'nun mantık ve siyaset kitablarına döşendiği şerhlere atıfta bulunur. Bazı araştırmacıların; Fârâbî'nin Fazıl Medine'siyle irtibatlı kıldığı Tedbirü'l-Mütevahhid adlı risalesi ise, Fârâbî problematiğiyle alakası olmayan bir metindir. Fârâbî'nin kendi şehrini üzerine kurduğu Feyz nazariyesi ile de alâkâsı yoktur o risalenin... Tedbîrü'l-Mütevahhid, bir filozofun kendini yalnız hissedişini ele alıyor. Sıkı lafızcı fakihler tarafından felsefenin kuşatma altında bırakıldığı toplumda, Murabıtlar devrinde İbn Bâcce bir filozof olarak kendi konumunu yansıtıyor bu risalede... O halde Tedbîrü'l-Mütevahhid erdemli bir şehrin ütopik temeli değildir; bilâkis kuşatılmış bir felsefenin kendini korumak ve var olma hakkını elinde bulundurmak için yürüttüğü bir çabadır. İbn Bâcce'nin ortaya koyup İbn Rüşd tarafında incelenmesi devam eden ittisâl meselesinin ise doğu filozoflarının ve bazı mutasavvıfların bahsettiği ittisâl ile bir alâkası yoktur. Mesele

21. Bkz., İbnü'l İmam'ın, İbn Bacce'nin kitaplarına yazdığı Mukaddimenin metni; bu Mukaddime, Macid Fahri'nin Resâilü İbn Bacce El-ilâhiyye adlı çalışmasının içindedir. Macid Fahri bu çalışmasında İbn Bacce'nin ilâhiyâtla ilgili çalışmalarını edisyon kritik etmiş ve neşretmiştir. Beyrut, Darü'n-Nehar, 1962, s. 175-1-78.

22. A. g. e., s. 19.

burada ne Feyz nazariyesi ne de ilham ve irfanla ilgilidir. Hatta şunu söyleyebiliriz ki ittisâl meselesi, Aristo'nun çözümsüz bıraktığı bir problemi halletme çabasıdır. Evet, Aristo'nun kullandığı anlamda etkin akıl problemini çözmeye uğraşıyor... Yoksa Feyz nazariyesindeki etkin akılla bir ilgisi yok bunun.

İbn Rüşd'ün arkadaşı olan İbn Tufeyl ise Hayy b. Yakzan risalesinin başında İbn Sînâ'ya ait meşrıkî hikmetin esrarını açıklayacağını belirtmiş, fakat onun esrardan bahsetmesi veya esrarı şerhetmeye kalkması bir müdafaa ve dikkat çekme tarzında olmamıştır. Bilâkis İbn Tufeyl'in koyduğu çerçeve, İbn Rüşd'ün de içinde bulunduğu düşünce seyrinin takip edildiği çerçeveyle aynı olmuştur. Bu sözlerimizle dinin felsefeden ayrılmasını kastediyoruz. Hayy b. Yakzan kendi adasında meşrıkî felsefeyi temsil eden bir kişi olarak, Salamândan uzak yaşadı. Salamân vahiy yolunu benimsemiş biri idi ve ayrı bir adadaydı. Bir tesadüf ortaya çıkana kadar biri diğerinden ayrı oldular. Sonunda şu anlaşıldı ki her ikisi de farklı yollarla aynı hedefi güdüyorlardı: Biri felsefe yoluyla, diğeri din yoluyla aynı maksadın peşindeydi.

Hayy b. Yakzan, Salamân'ın kitlesi olan mü'minler cemaatını, "kendisiyle onların yolunun aynı olduğu" hususunda ikna etmeyi başaramamıştı; onların uygulayageldikleri dinî ibadet ve geleneklerin bizzat matlup olmadığını, kendisinin teemmül ve nazar yoluyla eriştiği şeye ulaşmaları için bir vesile olduğunu anlatamamıştı. Eğer onlar Hayy gibi yapsalar ve onun derecesine ulaşabilselerdi, bu adet ve geleneklere ihtiyaçları kalmayacak veya en azından işin hakikatını ve matlubu idrâk edeceklerdi. Burada İbn Tufeyl tarafından âşikâr bir surette işaret edilen husus şudur: İbn Sînâ "meşrıki felsefe" de dinî felsefeye sokmak ve "dinî felsefe" yahut "felsefî din" diyebileceğimiz bir yapı kurmak istiyordu. Söz konusu dinî felsefenin mazmununu ve kaynağını İbn Tufeyl bize takdim ediyor. Hayy b. Yakzan'ın Vacibü'l-vucûdu bulma yolunda kattettiği merhaleleri tek tek analiz ederken İbn Tufeyl'in bu hususu izah ettiğini görüyoruz: *İbn Tufeyl, İbn Sînâ'nın görüşlerinden ibaret olan Hayy b. Yakzan'ın teemmüllerini, Harran Sâbiîleri diye tanımlayacağımız ruhânîlerin inancıyla doğrudan irtibatlandırıyor. O da onlar gibi göksel cisimleri ilâh kabul etmektedir. Bu yüzden onlara benzemek, onlar gibi olmak için zorlu işlere başvuruyor, büyük bir gayret gösteriyor. Çünkü göksel cisimlerin kadim varlıklar olduğunu, Vacibü'l-vucûd olan Allah ile insan arasında aracı olduklarını düşünüyor. Bu cisimler, yağmurun ve rüzgarın kaynağıdırlar. İnsanın da dahil olduğu tüm "alt âlem" de egemen olan onlardır. Şehristânî'nin Milel ve Nihal'inde arzettiği Harranî akidesi ile Hayy b. Yakzan'ın İbn Tufeyl tarafından çizilen akidesi arasında ince bir kıyaslama, şu sonuca götürüyor ki İbn Tufeyl'in söz konusu risalesinde arzettiği meşrıkî hikmet İbn Sînâ'ya ait bir şeydir ve bu hikmet Harran Sâbiîliğinin kurduğu dinî felsefenin ta kendisidir. "Harran Sâbiîleri, eski Sâmîlerin putperestliğinden etkilenmiş bir kitledir. Onların bu inancı, matematik*

*ve astronomi araştırmalarıyla iç içedir. Aynı zamanda Yeni Pisagorculuk ve Yeni Eflâtunculuk nazariyeleri de bu inancın içine mezcolunmuştur. Son olarak evrensel sırlar ve tasavvuf boyasıyla da boyanmıştır bu inanç... Söz konusu dinî felsefe zaten kendini üçlenmiş hikmet sahibi Hermes'*e, Agathadaimon'a, Uranius'a ve benzerlerine nisbet ediyor."*[23]

İbn Tufeyl, İbn Sînâ'nın meşrıkî felsefesini sembolik olaylarla Harranî aslına nisbet etmiş ve bu işi yaparken Hayy b. Yakzan'ı tahlil ederek İbn Sînâ'nın Harrânîlerin düşüncesine dönüşünü daha zekice ifade etmiştir. Çünkü onun adına getirdiği sembol Absal'dır. Absal Salamân'ın dinî toplumunda yaşamış, Hayy b. Yakzan'ın sözlerinden ve felsefesinden beslenmiş, adaya dönerken de ona katılmıştır. Böylece Absal, Salamân'ı cahil kitleseyle beraber bırakıyor.

İbn Tufeyl'in söz konusu risalesi için teklif ettiğimiz okuyuşun temel çizgileri bunlar... Bu okuyuşu İbn Rüşd'e ait bir ibareden çıkardık. İbn Rüşd bu ibarede açıkça İbn Sînâ'nın meşrıkî felsefesini Harran inancına nisbet etmiş, ve çağdaşlarından nakille şöyle demiştir: "Dediler ki İbn Sînâ kendi düşüncesine meşrıkî felsefe adını verdi, çünkü o felsefe meşrık ehlinin mezhebidir. Onlar ilâhların, semavî cisimler olduğunu düşünüyorlardı, tıpkı İbn Sînâ'nın da böyle düşündüğü gibi." (Tehâfüt, s.630) Bu mevzûda özel anlama sahip olacak bir diğer kanıt şu ki İbn Rüşd söz konusu önemli açıklamasını Gazâlî'nin İbn Sînâ'ya karşı olan itirazını münakaşa ederken yapar. Gazâlî, Vacibü'l-vucûd bizâtihi konusunda İbn Sînâ'ya karşı çıkmıştır. İşte burada konuyu değerlendirirken İbn Rüşd, yukarıdaki şeyleri söylemiştir. Daha önce de belirttiğimiz gibi İbn Sînâ âlemin kadimliği sorununu çözebileceğini zannetmiş, sadece aklî taksimle bile Allah'ın varlığına tanık getireceğini söylemiştir. Bu taksime göre varlık üçe ayrılıyordu:

1. Vacib bizâtihi
2. Mümkin bizâtihi
3. Mümkin bizâtihi vâcib bi gayrihi

Şimdi biz bu aklî taksimi kendi kaynağı olan dinî ve felsefî asla gönderebiliriz. Açıkça söylüyoruz ki bu ontolojik taksim Harran Sâbiîlerinin dayandığı taksimdir. Onlar da varlığı şöyle bir taksime tabi tutuyorlardı: Vacibü'l-vucûd (=Allah), sonra göksel cisimler (=İbn Sînâ'nın mümkin bizâtihi vâcib bigayri-

* Bu isim metinde "Hermes el-Müsellesü'l-Hikme" olarak geçiyor. "Hermes Trismegistus" olarak geçer yabancı dillerde (çev.)

23. De Boer, Tarihu'l-Felsefeti fi'l-İslâm, Terceme: Muhammed Abdülhâdi Ebû Rîde, Lecnetü't-telifi ve't-tercemeti ve'n-Neşr, Kahire, 1957, s. 22.

hi diye adlandırdığı şeylere karşılık oluyor) sonra oluş ve bozuluş evreni, yani ay altı evreni. (=İbn Sînâ bu evreni el-mümkin bizâtihi diye adlandırmıştır.)

O halde hem İbn Tufeyl, hem de İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın söz konusu meşrıkî felsefesini, putperest karakter taşıyan meşrık ehlinin inançlarından biriyle irtibatlı kılmıştı. İbn Tufeyl'in Hayy b. Yakzan risalesinin içeriği ve genel karakteri, İbn Bâcce risalelerinin içeriği ve genel nitelikleri, son olarak İbn Rüşd'ün tüm eserleri temel bir gerçeği vurguluyor: Mağrib felsefe ekolünün meşrık ekolünden tam anlamıyla bağımsız olduğu. Bilindiği gibi İbn Tufeyl'in Hayy b. Yakzan risalesindeki mazmun; iki ayrı yol olarak dinin felsefeden ayrılması, lâkin hedef ve gaye bakımından bir tutulmasıydı. Bu hakikatın vurgulanmasından sonra geriye Endülüs-Mağrib felsefe ekolünün kaynağını araştırmak ve bu ekolün harekete geçtiği ideolojik çerçeveyi ortaya çıkarmak gerekiyor. İbn Rüşd'ün, gerçekçi, açılgan ve gelecekçi rasyonalizminin hiçbir şekilde Fârâbî ve İbn Sînâ'ya özgü Feyz nazariyesi ile irtibatlandırılmaması gerekir! Durum bunun tam aksinedir! Zira İbn Rüşd rasyonalizmi, İbn Tûmert tarafından yürütülen yenilikçi hareketin ihdas ettiği kültürel devrimin zirvesi olmuştur. Eğer Mağrib-Endülüs felsefe ekolünün tarihini geleneksel bir tarzda ele almak istiyorsak bu incelemeye şimdi söylemek istediğimiz son cümlelerle başlamak uygun olurdu: Bu ekolün temel ilkelerini, genel ideolojik çerçevesini analiz etme yoluyla araştırmak gerekir. Fakat bunu bahsin sonuna bırakmayı tercih ettik, çünkü biz bu tercihimizle araştırmanın sonunun gelmediğini vurgulamak istedik; bu cümleler felsefî mirasımızın yeni bir bakışla ele alınması faaliyetinin başladığı anlamına geliyor.

* * *

Burada hızlı bir şekilde sunacağımız veriler, bu araştırmayı hazırlarken zihnimizi dolduran ikincil bir problemin neticesi idi. Çoğu defa ikincil derecedeki sorunlar esas problemin çözümünde bir yol hâline gelebilir. İkincil sorun şuydu: İbn Rüşd'ün Eş'arîlere yaptığı şiddetli hücum nasıl yorumlanacak? Oysa İbn Rüşd birçok tarihçinin Eş'arî olduklarını belirttikleri Muvahhidî devletinin koruyucu şemsiyesi altında yaşamıyor muydu?

Bu sorunun cevabını Mehdi b. Tûmert'in, "Kitâbü Eazzi mâ Yutlab" adlı eserine müracaat ederek bulabiliriz.[24] Bu kitabta İbn Tûmert'in halifesi olan

24. Kitabü Eazzi ma Yutlab adlı eseri Goldziher Cezayir'de 1903 yılında neşretmiştir. Bu eser, İbn Tûmert'in halifesi olan Abdül-Mü'min b. Ali'nin İbn Tûmert'e ait söz ve yorumları topladığı bir derlemeden ibarettir. (Talep edilecek şeyin en önemlisi, arzu edilecek bilginin en kıymetlisi anlamına geliyor bu kitabın ismi... (çev.)

Abdül-Mü'min söz konusu ıslahatçı hareketin ideolojik veya nazarî çerçevesini teşkil eden tüm hadisleri ve yorumları toplamıştır. Bu hadisler ve yorumların incelenmesinden ortaya çıkan şu ki, başta İbn Tûmert olmak üzere bütün Muvahhidler Eş'arî değildiler; onların tevhide dair kendilerine özgü mezhebleri vardı. Bir takım Eş'arî yönler taşımakla beraber Mu'tezile ve İbn Hazm'ın zâhirî mezhebinin de özellikleri bu mezhepte mevcuttu; ayrıca İbn Tûmert'in sadece siyâsî bir zaruretten ötürü sahip çıktığı masum imam düşüncesini de buraya katabiliriz. Bilindiği gibi bu düşünce Şîîlere özgüdür; fakat İbn Tûmert bunu İnsanları etrafına toplamak için benimsemiştir. Zaten halife Mansur el-Muvahhidî, Muvahhidî devleti siyâsî olarak buna ihtiyaç duymadığı anda *masum imam-malûm mehdi* şiarını kaldırmıştır. Bu sözlerimizle, Muvahhidî devletinin hükümranlığının iyice yerleştiği ve zirveye ulaştığı dönemi kastediyoruz.

Sadece bu değil... Zikredilen problemin cevabını araştırmak İbn Rüşd düşüncesinin temel kaynaklarından birine götürür bizi; Kurtuba filozofunun hareketini tayin eden ideolojik çerçeve içindedir bu. Evet, İbn Tûmert'in, Kitabü Eazzi mâ Yutlab adlı eserinin içerdiği tüm talimatlar Muvahhidî devletinin temel çağrısı olarak İbn Rüşd düşüncesinin ideolojik çerçevesini oluşturuyor diyebilirz. Bu kitap İbn Tûmert'in akide ve şeriat alanında araştırma ve düşüncenin metodolojisine dair talimat ve sohbetlerini içeren yeni bir eserdir. Bu kitapta İbn Tûmert'in akıl yürütüş biçimini denetleyen yöntemsel prensip, kaldırılan üçüncü ilkedir. *Daha tercihe şayan bir ifade ile, olumsuzlama ile olumlama arasında hiçbir ara şey yoktur. Hakikat şu ki, bu kitapta, doğu felsefî ve kelâmî düşüncesinin ısrarla vurguladığı "üçüncü değer"in sert bir şekilde reddedildiğini görüyoruz. Hatta gaibin şahide kıyas edilmesine karşı son derece net bir karşı çıkış buluyoruz. Daha önce bu kıyasın, doğu nazari düşüncesinin temel yasasını harekete geçiren en önemli güç olduğunu belirtmiştik. (Bkz. bu araştırmanın 1. ve 2. bölümleri)*

Evet, İbn Tûmert, kendisinden sonra gelen İbn Rüşd'ün takip ettiği yöntemle ve aynı şiddetle gaibin şahide kıyasını tenkit etmiştir. Hatta o, bu kıyas için getirdiği eleştiriyi fıkıh, kelâm ve nahiv sahalarına da yaymıştır. Daha sonra söz konusu eleştirisini, bir sonraki adım olan ideolojik eleştirisi için epistemolojik yöntemsel bir temel ilke haline getirmiştir. İlerdeki ideolojik eleştirisi ise doğrudan doğruya Murabıtların savunduğu teşbih ve antropomorfizm akidesine karşı yapılmıştır.

Fıkıh alanında İbn Tûmert şöyle düşünmektedir: Şer'i hüküm fıkhî kıyaslarla sabit olmaz, çünkü fıkhî kıyaslar, yakîn ifade etmezler. Sadece zan ve

şüpheyi harekete geçirirler. O halde Şer'î hükmü sabit kılan tek şey asıldır. Bu yüzden o asıllara dönmeye çağırır ve şöyle der: "Şeriatta hiçbir hüküm zanla sabit olmaz. İlimle sabit olur. Dayanılacak asıllara iltifat etmeden ve hiçbir araştırma yapmadan, tahmin yoluyla manalar elde etmek; Hakk'ın yolundan sapmak demektir" (Kitabü Eazzi mâ Yutlab, s.8) Fakihler gaibin şahide kıyası yoluyla zannî bilgi elde ederken daha önce gözlemlediğimiz gibi illet adını verdikleri şeye dayanarak bunu yapıyorlardı. İbn Tûmert bu illetin hakiki bir illet olmadığını sadece bir alâmet olduğunu, sırf o alâmet yüzünden hükmün sabit olmadığını, ancak o alâmetin yanıbaşında hükmün bulunabileceğini ileri sürdü. Şöyle diyor İbn Tûmert: "Hüküm ancak asılla sabit olur. Alâmete gelince, hüküm onun yanında bulunabilir. Oysa bir şeyin hükmü sabit kılmasıyla, o şeyle beraber hükmün de bulunması arasında yerle gök kadar fark vardır." (Kitabü Eazzi mâ Yutlab s. 25) Görüyoruz ki Gazâlî'nin tabiat sahasındaki nedensellik için ileri sürdüğü eleştiriyi İbn Tûmert fıkhî illet hakkında ileri sürmüştür. İzahtan vareste kalan husus şu ki, bu kadar keskin bir şekilde fıkhî illetin eleştirilmesi gâibin şâhide kıyası prensibini de yerlebir eder ve kökünden söker.

Kelâm sahasında ise, İbn Rüşd'ün mütekellimlere getirdiği eleştiriyi aynen İbn Tûmert'de buluyoruz. İbn Rüşd'ün istidlâl bi'ş-şâhid için getirdiği eleştiriyi hangi temellere dayandırdığını görmüştük. Ona göre bu sahada şâhid ile gâib aynı doğayı ve özellikleri taşımıyorlardı. Zirâ ilâhî âlem dediğimiz gayb âlemi, tabiat ve insan âleminden köklü bir şekilde ayrılıyor. Bu yüzden birini diğerine kıyas etmek caiz değildir. İbn Rüşd'ün dile getirdiği bu hususu, İbn Tûmert daha önce şöyle belirtmiştir: "Mutlak varlık olan (Allah) ezelî ve kadimdir. Onun herhangi bir hususiyet ve kayıt ile sınırlandırılması muhaldir. Mutlak varlığın sahibi her türlü kayıttan, tahsisten ve sınırlandırmadan uzaktır." (s. 195-196) Bu yüzden O'nun şehâdet âlemine kıyas edilmesi, yani tabiat ve insan evreniyle kıyaslanması câiz değildir. Zira tabiat ve insan evreni diye tanımladığımız boyut; tümüyle kayıtlardan ibarettir. Şöyle devam ediyor: "Gâibin şâhide kıyası bâtıl olmuştur, çünkü ikisini bir arada tutan şey yok! Zira biri diğerine tam anlamıyla karşıttır. Allah Teâlâ etkendir oysa evren eylem yapamaz, etken değildir. Allah Teâlâ kadimdir oysa evren hâdistir. Evren mutlaka başka bir şeye ihtiyaç duyandır oysa Allah'ın hiçbir şeye ihtiyacı yoktur, ganîdir. Bunlardan biri diğerine kıyas edilirse her ikisinin gerçekliği bozulur! Çünkü kıyas ya mütemasiller [=aralarında misliyet yani ayniyet, denklik ilişkisi bulunanlar] arasında yapılır ya da aralarında şibhiyet (=benzerlik) varsa muhtelifler arasında yapılır. Oysa Allah Teâlâ'nın hiç bir şeye ne misliyeti ne de benzerliği vardır. Bu dava batıl olduğuna göre arada kurulan benzetme de batıl olur ve gâibin şâhide kıyası bozulur." (s. 168)

Âşikârdır ki İbn Tûmert, Murabıtlara yöneltiği teşbih suçlaması ile gâibin şâhide kıyasını kastetmiş, dolayısıyla da bu yöntemsel eleştiri, aynı zamanda ideolojik bir eleştiri olmuştur.

İbn Tûmert nahiv alanında da bu kıyası eleştirir, çünkü dil kıyas ile sabit olan birşey değildir. Hele hele gâibin şâhide kıyasıyla hiç sabit olmaz. Şeriat ve inanç nasıl kendine özgü asıllarla sabit oluyorsa; dil de kendine özgü asıllarla subût kazanır. Şu kesin bilinmeli ki dil alanında ana kural, "işitmektir." Çünkü dil, İbn Tûmert'in de belirttiği gibi karşılıklı kabul edişe dayanır, burhana dayanmaz: "Dilin nasıl karşılıklı kabule dayandığına gelince bunun iki kısım olduğunu görürüz: Doğrudan ve dolaylı olarak..." İbn Tûmert'in doğrudan kabul ediş dediği şey muhataptan duyuş, dolaylı kabul ediş dediği ise kesin nakildir.*

İbn Tûmert'in, gâibin şâhide kıyası ile ilgili eleştirileri, İbn Rüşd düşüncesinde güçlü bir biçimde yankısını bulduğu gibi, Endülüs nahiv bilginlerinin akıl yürütüş tarzlarında da yankısını bulmuştur. Mesela Kurtubalı İbn Mudâ; İbn Rüşd'ün çağdaşı olarak er-Redd ale'n-Nühât adlı kitabı yazmıştır. Nahve özgü kıyasın iptaline dair İbn Mudâ el-Kurtubî'nin ileri sürdüğü görüşler, konuyla ilgilenenler nezdinde malûmdur. Burada sözü ayrıntılarıyla belirtmeye gerek yok. Öyleyse Dr. Şevki Dîf'in bu kitaba yazdığı takdimde dile getirdiği hakikatı teyit etmekle yetinelim. *Dr. Şevki Dîf şöyle diyor: "er-Reddü ale'n-Nühat kitabının yazıldığı dönem, doğuya ve doğunun fıkıh ve furû-ı fıkıh la ilgili tavrına karşı yapılmış bir devrim dönemiydi. Tâ başından beri, Muvahhidî devleti devrim çağrısı yapıyordu. Hatta bu devletin liderlerinden Yakub'u, dört mezhebin kitablarının yakılmasını emrederken gördüğümüzde şunu anlarız ki o, doğu fıkhının yine doğuya dönmesini arzu etmiştir. Onun devletinde kadılar kadısı makamında bulunan İbn Mudâ el-Kurtubî de aynı çizgiyi takip etmiş, er-Reddü ale'n-Nühât adlı kitabı yazarak doğunun dilbilgisini doğuya geri göndermek arzusunda olduğunu belli etmiştir."*

Tabloyu tamamlamak için şu bilgileri eklememiz gerekiyor: Aynı cereyandan ötürü İbn Rüşd Tehâfütü't-Tehâfüt adlı kitabı yazmış ve doğu felsefesini doğuya göndermek istemiştir. Yine o "el-Keşfü an Menâhici'l-Edille fî Akâidi'l-

* Metinde kabul ediş olarak çevirdiğimiz şey "muvâdaa"dır. Çünkü muvâdaa burada "birden fazla insanın bir kelimeyi belli bir anlam için vaz'etmeleri" anlamında kullanılıyor. Kısaca İbn Tûmert, dilin, karşılıklı kabullere dayalı bir sistem olduğunu savunuyor. O halde bu sistemde yer alan bir olgunun (=kelimenin) tek sâbiti, onu duymak veya o kelimenin o şekilde söylendiğinin nakline tanık olmaktır. Farazî kıyaslar, ve duyuya dayanmayan ölçülendirmeler geçersizdir. (çev.)

Mille" adlı eseri yazarak "doğu kelâmını" doğuya postalamak dileğinde olduğunu izhar etmiştir.

Tüm bunlardan sonra şunu söylemek isteriz ki, biz bu araştırmayı, temel bir tezi savunma yönünde yoğunlaştırmıştık: İbn Rüşd düşüncesi ile İbn Sînâ düşüncesi arasında yöntem, kavram ve problematik düzeylerinde epistemolojik bir "kopma" olduğunu öne sürdük. Şu anda buna ekleyeceğimiz bir şeyler daha var: İbn Rüşd olgusu, yalnız kalmış tek bir örnek değildir; bilâkis genel bir olgunun; "Muvahhidî çağrının" düşünce ve kültürde Endülüs ve Mağrib'de ortaya çıkardığı yenilikçi devrim olgusunun bir parçasıdır. Bu devrim yürürlükteki geleneğe karşı fıkıh, nahiv, kelâm, felsefe, edebiyat ve belagat gibi tüm alanlarda gerçekleşmiştir.[25]

Asıllara dönme sloganını baştâcı edinen bu yenilikçi kültür devriminin çerçevesine, geleneksel fıkıh kitaplarını yakılması konusu da girer. Bu kitaplar Muvahhidî halifesinin emriyle yakılmıştır. Aynı çerçeveye, o halifenin baş kadısı olan İbn Mudâ el-Kurtubî'nin üstlendiği tenkit yani doğu dilbilimcilerinin reddedilmesi hususu da girer. İbn Rüşd'ün tüm eserlerine, bu devrim çerçevesinde bakmalıyız. Eğer İbn Rüşd'ün hayat öyküsünü ele alan kitaplar, Muvahhidî halifesi Ebû Yakub Yusuf b. Abdül-Mü'min'in, filozofumuzdan Aristo'nun kitaplarını şerhetme talebinde bulunduğunu belirtmişlerse; tarihçilerin naklettiği gibi bu talebin sebebi sadece Aristo'ya ait ibarelerin karmaşık ve anlaşılmaz olması değildir. Bilâkis halife, zannımızca, doğuya ait yorumlarla kayıtlanmamış orijinal ve yepyeni bir şerh istiyordu. İbn Rüşd'ün Tehâfütü't-Tehâfüt adlı eserini de yine o halifenin emriyle yazdığı ihtimal dahilindedir.

O hâlde İbn Rüşd'ün, Faslü'l-Makal adlı eserini bitirirken Muvahhidî halifelerini şükran ve övgüyle anması hiç de garip değil. Filozofumuz onlar hakkında şöyle diyor: "Muvahhîdler, felsefeden birçok zararı ve şerri kaldırdılar. Bu zarar ve şer cahil dostların elleriyle isabet etmişti felsefeye..." İbn Rüşd'ün burada kastettiği cahil dostlar, fakihler değildir. Onlar zaten felsefeye tümüyle düşman idiler! Bilâkis İbn Rüşd burada dinin problemleriyle felsefenin problemlerini birbirine karıştıran doğulu filozof ve kelâmcıları kast-

25. Endülüs'te doğu geleneğine karşı yapılan devrim bilinen bir husustur. Bu devrimin etkileri tüm sahalarda yankısını bulmuştur. Burada bizi ilgilendiren kısım, Mağrib ve Endülüs felsefe ekolünün kendi yetiştiği atmosferle irtibatlandırılmasının gerekliliğidir. Bu böyle... Öte yandan İbn Rüşd düşüncesindeki eleştirel yönelimi İbn Tûmert düşüncesinde bulduğumuz benzeri bir eğilimle ilişkilendirir; İbn Tûmert'i İbn Rüşd için asıl kabul edersek, her ikisinin de İbn Hazm'ı ve onun eleştirel düşüncesini referans aldıklarını; yani ondan ilham aldıklarını söylemek zarûri olacaktır.

eder. İbn Rüşd, Muvahhidî halifelerine duyduğu şükran hissini belirtmeye şu sözleriyle devam eder: "Onlar iyilikler yağdırdılar." Özellikle derin düşünce yolunu tutan zümreye... "Onlar doğruyu bilme [=marifetü'l-hakk] konusunda da son derece istekli davrandılar." Yine İbn Rüşd'e göre Muvahhidî halifeleri "Allah'ı bilme hususunda cumhuru orta bir yola çağırdılar. Bu yol, taklitçilerin yüzeyselliğinde kalmayan, kelâmcıların göz boyama ve abartılarından uzak duran bir yöntemdir. Onlar, seçkinleri, şeriatın aslına derin düşünceyle bakmak gerektiği konusunda uyardılar."

Bu sözler, ilminde ve kaleminde boş kelâma, yağcılığa yer vermeyen mantıkçı-matematikçi bir filozoftan sâdır olmuş son derece değerli bir tanıklıktır. Muvahhidî devriminin ilim ve kültür alanında getirdiği sonuçları birkaç kelimeyle özetleyen mühim bir belgedir bu.

* * *

Karşımızda Arap kültürü ve düşünce metodolojisinde İbn Tûmert tarafından başlatılan, Kurtuba filozofu Ebu'l-Velid İbn Rüşd ile zirveye ulaşan yenilikçi bir devrim var. Acaba yeni gelen nesil, Arapların en büyük düşünürü, kaybolmuş cennetin* filozofu İbn Rüşd'ü harekete geçiren aynı güç ve hâmâsetle çağdaş Arap düşüncesinin orijinalleştirilme işini başarabilecekler mi?

Çağdaş Arap düşüncesindeki bu gerçekçi, rasyonalist ve açılgan dirilişin doğuda ve batıdaki tecellileri, bize bereketli ürünler müjdeliyor. Kuşku duymuyoruz ki bu çaba ve ürünler, kültürümüzü sadece zenginleştirmekle kalmayacak, aynı zamanda onu orijinal ve modern kılacak.

* Kaybolmuş cennet, "firdevs-i mefkûd" Endülüs demektir. (çev.)

İBN HALDUN'UN MUKADDİME'SİNDE RASYONEL İLE İRRASYONELİN EPİSTEMOLOJİSİ

1. İbn Haldun'un Projesinde Epistemolojik Sorun Nedir?[1]

İbn Haldun'un çağı, siyâsî tecrübesi, fikrî gelişimi, siyâsî ve sosyal toplumsal nazariyeleri ve İslâm tarihini nasıl yorumladığı... İşte, araştırmamızda bu konuları ele alacağız. Daha önce yaptığımız bir araştırmada İbn Haldun düşüncesindeki temel konuları ayrıntılarıyla incelemiştik.[2] Şimdi, önceki çalışmamız için belirlediğimiz sahanın dışında kalan yönleri ele almakla yetineceğiz. Ele alacağımız yönler birçok araştırmacı tarafından İbn Halduncu düşüncenin ikincil ve tâli bir bölümü olarak algılanmıştır. Oysa Mukaddime'nin üçte birinde bunlar işleniyor. Evet, onun bilgi ve bilimlerle ilgili görüşlerini kastediyoruz. Göreceğiz ki sanıldığından çok daha mühim bir yer işgal ediyor bu yön onun düşüncesinde... İster ünlü eseri Mukaddime'nin ihtiva ettiği proje açısından, isterse Arap-İslâm düşüncesinin gelişimi açısından gayet mühim noktalardır bunlar...

İbn Haldun'un; bilgi ve nevileri, bilimler ve sınıflandırışı hakkındaki görüşleri, sadece arasöz veya çağrışım yoluyla birden söylenivermiş mücerret fikirler değildir. Bilâkis onun bu husustaki görüşleri tıpkı asabiyet ve hilafet nazariyeleri kadar önemlidir hatta projesinin ayrılmaz bir parçasıdır. Araştırmamızın amaçlarından biri de bu hususu, aynı problematiğe mensûp olma sebebiyle Halduncu projenin bütünlüğünü ortaya koyacak tarzda izah etmektir. Fakat esas hedefimiz; sözkonusu meselenin çözümüne yardımcı olmakla beraber daha tutkulu ve uzak bir hedeftir. *Bize göre İbn Haldun'un Mukaddime adlı eserinde bilgi ve bilgi türlerine, bilimlere ve sınıflandırılışına dair analiz*; kelimenin

---

1. Rabat Edebiyat Fakültesi'nin, Mukaddime'nin telifinden sonra altı asır geçmesi münasebetiyle tertiplediği konferansa bu incelemeyle katılmıştık. (14-17 Şubat 1979)
2. Bkz, el-Asabiyye ve'd-devle adlı kitabımız. Darü'l-Neşri'l-Mağribiyye, Darü'l-Beydâ, 1979, ikinci baskı.

çağdaş anlamıyla tam bir epistemoloji ihtiva etmektedir. Zira İbn Haldun'un yaptığı analiz, "bilimlere dair nazariye" olma vasfını taşıyor. Daha açık bir deyişle "bilimlerin temel ilkeleri, varsayımları, sonuçları ve türlerine dair eleştirel bir inceleme olup; amacı, dayandıkları mantıkî temelleri ve getirdikleri nesnel verileri açıklamak" tır. O halde bu araştırmamızdaki temel hedef, İbn Haldun'un epistemolojik söylemini, kendi iç bütünlüğünü vurgulayarak yeniden inşa etmektir. Bu çalışma aynı zamanda onun hangi problematiğe mensûp olduğunu bulmaya gayret edecektir. Zira, bilgi ile ilgili her araştırma ve görüş kaçınılmaz olarak bilgi bilimsel (=nazarî) bir problematiğin ürünüdür.

Evet, İbn Haldun'un problematiği temelde tarihidir ve "eleştirel fikrî tarih felsefesi" düzeyinde ortaya koyar kendini...[3] Fakat kendine özgü genel bir sistemin sınırları içinde hareket eder. Bu sözlerimizle, Arap-İslâm düşüncesini ve daha önceki incelememizde temel belirleyicilerini tanımlamaya çalıştığımız problematiği kastediyoruz.[4] Bu zaviyeden bakıldığında İbn Haldun'a ait epistemolojik söylemin çift yönlü bir karakter taşıdığını, onun kendine ait özel sistemiyle daha geniş bir mevzu ve sistemi irdelediğini görüyoruz. Bu daha geniş sistemin temel ilkeleri ve kalkış noktası bir önceki özel sistemdedir. Böylece İbn Haldun "gaybı idrâkin sınırları" ve "bununla ilgili bilimler ve tasnifi" konusunu umrânî (=sosyal) olguların sınırları içerisinde incelerken nakille akıl, felsefeyle din arasındaki ilişkiyi de anlatıyor. Anlaşılacağı üzere bu ilişkiyi "izah ediş tarzından", onun "bilgibilimsel prensipleri" ortaya çıkıyor. Kuşkusuz o beşerî umranın düşünce ve ruh yönünü incelerken bunlardan bahsetmiş oluyor. Dolayısıyla incelememizin çift yönlü hedefi, evvelâ Mukaddime'nin müjdeleyip izah ettiği projenin sınırları içinde İbn Haldun epistemolojisini yerli yerine oturtmak, sonra da Arap-İslâm düşüncesinin gelişimi açısından bu epistemolojinin esas yerini doğru belirlemektir. Bu sözlerimizle, nakille aklın uzlaştırılması temeline dayalı bir problematiğin ürettiği teorik düşünceyi kastediyoruz.

* * *

İncelememizin konusu hakkında verdiğimiz bu izahtan sonra şimdi Mukaddime'yi eşi bulunmaz tek bir olgu olarak değil, ortaçağlardaki Arap-İslâm düşüncesinin telif hareketinde sıradan bir fenomen olduğuna ilişkin açıklamamıza geçelim... İbn Haldun'un Mukaddime'si, muayyen bir bilimi ve önemli bir mevzuyu ele alan kaynak özelliğindeki bir kitabın epistemolojik ve teorik "girişi" olarak elbette

3. Birincinin konusu hâdiseler olarak tarihtir, ikincinin konusu ise bir bilgi olarak tarihtir.
4. "Mağrib ve Endülüs'te Felsefe Ekolü, İbn Rüşd Felsefesi için yeni bir okuyuş projesi" başlıklı incelememiz elinizdeki kitapta mevcuttur.

yegâne değildir. Bilâkis Arap-İslâm düşüncesinin ana kitaplarından çoğunun başında görmeye alışık olduğumuz bir sürü epistemolojik girişten sadece biridir. Arap-İslâm düşüncesinin ana kitaplarının ekseriyetinin ilk sayfalarında epistemolojik bir mukaddimenin yer alması, atalarımızın bu hususa ne kadar önem verdiklerini göstermekte, araştırma ve münakaşalarını; "sarahatle bildirilmiş ve üzerinde ittifak edilmiş açık ilkeler üzerine oturtmada" ne denli hırslı olduklarını bildirmektedir.

Eski kitaplarımızın başında yer alan epistemolojik mukaddimeler olgusunun ehemmiyetini iyice göstermek açısından, şunu ifade etmek gerekiyor ki Arap-İslâm düşüncesi, çok erken bir dönemden beri kendine özgü bilimlerin çıkış ve gelişimine eşlik etmiş gayet yüksek ve şaheser nitelikte epistemolojik çalışmalara tanık olmuştur. Nahiv (dilbilgisi) uzmanları daha ilk araştırmalarından itibaren; ortaya koydukları bilimin dayandığı temelleri eleştirel bir biçimde savunmaya özen göstermişler, sonuçta, nahvin felsefesine dair gayet seçkin, sağlam, epistemolojik ve filolojik değer taşıyan eserler yazılmıştır. Aynı şeklide, usûlu fıkıh bilginleri belki de tarihte ilk defa tümevarım metodunu kanunlaştırarak aynı yolu izlemişlerdir. İslâm filozoflarına gelince, mantıkla ilgili araştırmalarında Aristo'nun yolunu izlemelerine rağmen geleneksel meşşâî zihniyetin zırhını delmeye çalışmışlar, gerek bilimleri tasnif edişlerinde gerekse bilimlerle ilgili eleştirilerinde serbest davranmaktan geri durmamışlardır. İhvân-ı Safâ ise yazdığı risaleler ile eşsiz bir epistemolojik çalışma ortaya koymuştur. Risalelerin ansiklopedik karakteri gözönüne alındığında bu çalışmanın gayet geniş ve kapsamlı olduğu görülecektir. Amaçları; tek bir epistemolojik temele dayanarak akılla nakil arasında insicamın sağlanmasına izin verecek şekilde felsefe, bilim ve dinin bir biriyle sentezlendiği bir nevi ansiklopedi yazmaktı. Ve yaptılar. Dayanılan epistemolojik temelin mihenk noktası, akledilemeyenin; akledilenle barış içinde aklîleştirilmesidir.[5]

Arap-İslâm düşüncesinin epistemolojik araştırmaya bunca önem vermesi elbette, düşüncenin birçok türüne egemen bir olgunun, yani tartışma olgusunun doğal sonucuydu. Mesele ister tefsir, hadis, fıkıh, isterse nahiv, kelâm ve felsefeyle ilgili olsun kendimizi daima bazı doktrin ve fırkaların önünde buluruz. Onları aynı anda hem birbirinden ayıran hem de birleştiren şey sonu gelmeyen münakaşa ve tartışmalardır. Dolayısıyla münazara bir sanat olmuş, hatta İslâm kültüründe kendi başına bir bilim olarak algılanmış, öğrenciler,

5. İncelememizin ilerki safhalarının birinde bu noktayı aydınlatacağız.

eğitimlerinin yüksek bir merhalesinde bu ilmi öğrenir hâle gelmişlerdir. Tartışmanın kurallı yürümesi ve asgarî düzeyde karşılıklı bir anlaşma dilinin hakim olması için eski müelliflerimiz eserlerini mantıkî bir temele oturtmaya, apaçık yöntemsel ilkeler üzerine inşa etmeye gayret etmişler, çoğu zaman da bu gayretlerini, kitaplarının başlarına medhal ve mukaddimeler yerleştirerek göstermişlerdir. Böylece ana kitaplardan hiçbirinin; fıkıh, nahiv, kelâm, felsefe ve felsefeye tâbi diğer bilimlerle ilgili hiçbir kitabın epistemolojik yöntemsel mukaddimeler olmaksızın yazılmadığını görüyoruz. Bu mukaddimeler müellifin üzerinde yoğunlaştığı ilkeleri açıklıyor, uyulmasını istediği yöntemi izah ediyor, münakaşaya açacağı konuları belli ediyordu. Çoğu zaman özel epistemolojik mukaddime, genel epistemolojik girişe dönüşüyor ve bu girişte, bilgi, bilginin türleri, bilimler, bilimlerin sınıflandırılması ve yöntemler ele alınıyor. Tüm bunlardan sonra müellif kendisinin ele alacağı saha ile ilgili bilgilere geçiyordu.

Bizim nazarımızda İbn Haldun'un Mukaddime'si, İslâmî eserlerin gayet iyi bildiğimiz geleneksel bir yönünün uzantısıdır. Bu açıdan bakıldığında onu birçok girişten biri gibi görüyoruz. Tıpkı, ele alacağı konunun mantıkî bir tutarlılık içinde ortaya konulması, yöntemsel-epistemolojik bir temele oturtulması için kitap başında yazılan mukaddimelerden biri gibi. Fakat diğer mukaddimelerle İbn Haldun'un eseri arasındaki fark, diğerlerinin genellikle varolan bir bilimin bakış tarzını güçlendirmeyi hedeflemesidir. Meselâ kelâm ilmiyle ilgili düşünürsek Eş'arî müellifinin kendi akidesinin doğruluğunu ispatlayacağı akıl yürütmelere kaynaklık edecek prensipleri mantıkî ve epistemolojik mukaddimeler tarzında kitabının başında ele aldığını görürüz. Mu'tezilî de böyle yapar. Usûl-ı fıkıh kitaplarında da buna benzer bir yaklaşımı buluruz. Tarih kitapları da aynı olgudan nasibini almıştır. Birçok tarihçinin, kitaplarına tarihin faydasına yahut izleyeceği yönteme dair bir mukaddime ile başladığını görürüz. Fakat bu mukaddimelerin hiçbiri birkaç sayfayı geçmemekte, müellif hemen asıl mevzuya dönmekte, bu giriş sadece geleneksel bir mukaddime olarak ele alınmışsa söz kısa kesilmektedir. *Oysa İbn Haldun'un Mukaddime'si işaret ettiğimiz mukaddimelerin tümünden farklıdır, zira herhangi bir bakış açısını inşa etmek veya bir yöntemi izah etmek için değil daha büyük bir hedef için ortaya konmuştur. Daha doğrusu bu eser, tarihi, sanat ve edebiyat düzeyinden bilim düzeyine çıkartacak yepyeni bir bilim inşa etmek için yazılmış bir "mukaddime"dir.*

Evet, İbn Haldun'un amacı yöntemle ilgili epistemolojik bir giriş ortaya koymaktı. O, tarih yazımının "önceki yüzyılların olayları"nı her türlü rivayetin

bolca mevcut olduğu hikayemsi bir anlatım düzeyinden; -ki bu anlatımda objektiflik ve bilimsel titizlik yoktur- düşünce, araştırma ve sebepleri bulma temeline dayalı bir bilim düzeyine çıkartılmasını hedeflemişti. Devletler ve ülkeler nasıl kurulur? Bu kuruluşa eşlik eden yahut bunun neticesi olan sanatlar ve bilimler nelerdir? Daha geniş bir tarzda ele almak gerekiyorsa, "hadâret" nasıl ortaya çıkar ve niçin çöker? Yahut nasıl yavaş yavaş geriler? (Mukaddime, s. 350-351, c.1)[6]

İbn Haldun çok iyi biliyordu ki tarihte ilk defa tarihi, hikaye tarzında bir anlatım olma seviyesinden bilimsel analiz seviyesine çıkarmak, sadece çağrıyla sınırlı kalacak bir iş değildir. Bilâkis bu geçişin -hatta bu epistemolojik sıçrayışın diyelim- mevzû ve yöntem itibariyla yepyeni bir tasavvur üzerine oturtulması gerekiyordu. Doğal olarak hikayeci tarih olayları arka arkaya kronolojik bir zincir içinde sıralamaya, o veya bu şekilde tafsilatı nakletmeye dayanır, bununla yetinir. Bu yüzdendir ki söz konusu tarih anlayışı "önceki asırlarda meydana gelen olayları, kurulan ve göçen devletleri haber vermekten" başka birşey yapmaz. Oysa aynı hâdiselerin birbirini takip edişinin bilimsel bir analizi, elbette daha geniş ve kapsamlı bir bakış açısını gerektiriyor ki ancak onunla tarih "âlemin îmarına sebep olan beşerî toplumdan haber verecek, bu îmarın doğasında ne gibi ahvâl ve değişimlerin vuku bulduğunu bildirecek, yabanîlik, ünsiyet, asabiyet, beşerin bir kısmının bir kısmına egemen oluş türleri, bu sebeplerden ötürü zuhur eden krallık ve devletler, bunların mertebeleri, insan topluluklarının iş, çalışma ve gayretleriyle sahiplendikleri bilgi, teknik, kazanç ve yaşam biçimleri, doğası itibarıyla sözkonusu imar edişte (=insanın umranında) de vukû bulan diğer hâlleri anlatan" bir ilme dönüşecekti. (s. 409, c.1) O halde mesele temel tarihî olayları köklü bir biçimde incelemek, bu olaylara eşlik eden veya onların sonucu olan kültürel, siyâsî, iktisadî, sosyal ve umranî olguları araştırmakla ilgilidir.

Tarihin mevzûuna dair bu geniş kapsamlı yeni bakış, yöntem sorununu hatta daha da öte birşeyleri gündeme getiriyor. Tarih ilminin dayanması gereken öncüller ve prensipleri gündeme getiriyor diyebiliriz. İbn Haldun bu hususta son derece sarih ifadeler kullanıyor ve tarih ilmiyle uğraşan kişinin kesinlikle şu hususları çok iyi bilmesi gerektiğini söylüyor: "Siyasetin kuralları, varlıkların doğası, gidişât, ahlak, adetler, inançlar, doktrinler ve diğer hâller hususunda milletlerin, ülkelerin ve şehirlerin birbiriyle niçin farklı olduğu,

6. Burada Lecnetü'l-Beyâni'l-Arabî'nin bastığı Mukaddime'ye gönderme yapıyoruz. Tahkik: Ali Abdülvâhid Vâfi, 4 cilt, Kahire 1962. (Birinci cildin ikinci baskısı, diğer ciltlerin ise birinci baskısı esas alınmıştır.)

bundan doğan açık ve hazır bilgilerin etraflıca bilinmesi, bu hazır [=şahidden elde edilen] bilgiyle gayb olan [=gözükmeyen, ilk anda dikkat çekmeyen) uygunluk veya aykırılık arasındaki ilişkinin gözden geçirilişi, bu gözden geçiriş ve inceleme sonunda tutan ve tutmayanların [=el-müttefak ve'l-muhtelef) sebeplerinin izah edilişi, devletlerin ve inançların temelleri, zuhur edişlerinin esas nedenleri, bu devlet ve inançları savunanların ahvâli ve onlarla ilgili haberlerin bilinmesi... Böylece her olayın sebeplerini kapsamlı bir şekilde bilmiş olur, her haberin temellerine vukufiyetle eğilmiş olur. Bu durumda geçmişten aktarılan bir haberi kendi nezdindeki kaide ve prensiplere vurarak gerekeni yapar. Eğer haber onun ölçütlerine uygun ve o ölçütlerin gereği üzere tahakkuk etmişse tamam [=hakikat]tır. Aksi takdirde o haberi sahte bulur ve ona ihtiyacı olmaz, ondan faydalanmaz." (s. 399, c.1)

İşte, tarih ilminin dayanması gereken bu ilke, kaide ve asıllar İbn Haldun'a göre yeni bir ilim olan umran ilminin konusunu teşkil ediyordu. Şeriat için usûlü fıkıh, felsefe için mantık ne ise tarih için de bu ilim aynı görevi yerine getirecekti. Başka bir deyişle mesele "ortaya doğru bir ölçüt koymakla ilgiliydi. Bu ölçütle tarihçiler naklettikleri haberler için bir doğruluk ve tutarlılık yöntemi bulma çabasında olacaklardı" (s. 413, c.1) Öyle bir ölçüt ki geçmiş hakkında doğru bir tablo sunduğu için şimdiyi anlamak ve gelecek hakkında öngörüde bulunmak imkânını versin.

2. İbn Haldun Epistemolojisinde Akıl ve Nefs Çiftyönlülüğü

O hâlde işin başında, İbn Haldun'un Mukaddime'si derin bir epistemolojik problem ortaya koyuyor: Tarihi nasıl ilim haline getirebiliriz? Geçmişin olaylarından yeni bir bakışı nasıl elde ederiz? Tarihî olayların kendi etkileşim ve cereyan sınırları içerisinde gayet açık, sabit ve muayyen kanunlara boyun eğdiğine dair ilkesel bir kabule dayalı ilmî bakışı nasıl elde edebiliriz? Başka bir deyişle tarihî hâdiselere; sosyal ve beşerî hayatın, iktisadî, siyâsî ve kültürel olayların temel olgularına nasıl akıl erdirebilir, onları nasıl akla uygun bir şekilde yorumlayabiliriz?

Son derece ihtiraslı bir soru bu! Yirminci asır düşüncesinin bu soruyu aynı seçkinlik, inat ve ısrarla sormakta tereddüt ettiği hususunda şüphemiz yok. O halde Arap-İslâm uygarlığının gündönümü zamanında yaşayan İbn Haldun bu derinlik ve ciddiyetle böyle bir soruyu ortaya atmaya nasıl cüret edebiliyor?

Hatta içindeki ihtiras ve arzu, bu sorunun cevabının mümkün olduğuna inanmaya onu sevkediyor. Nasıl?

Sorunun türü ve cevabın doğası elbette sahibinin iradesi yahut ihtirasıyla ilgili değildir sadece... Bilâkis bu yahut o adamın içinde bulunduğu epistemolojik bilgisel sistemle de ilgilidir. Kuşkusuz İbn Haldun'un devinimini sağlayan epistemolojik-bilgisel sistem, biz yirminci asrın çocuklarının bilgisel sisteminden daha geniş idi. Dolayısıyla Mukaddime sahibinin son derece ihtiraslı olduğunu söylerken bugün onun hedefinin, kurallara uymayan, gayrımeşrû bir hedef olduğu hususunda tereddüt etmiyoruz. Çünkü onun suâline şu an sahip olduğumuz epistemolojik sistemin sağlamış olduğu imkânlar aracılığı ile bakıyoruz. Oysa bir de aynı suâle İbn Haldun'un epistemolojik sisteminin sağladığı imkânlar aracılığı ile baktığımızda anlarız ki onun arzusu ve hedefi, -o sualin cevaplandırılma imkânı bulunduğu için- gayet meşrû ve kurallara uygundur.

Biz yirminci asrın çocuklarının epistemolojik sistemi tek yönlü bir sistemdir tabir yerindeyse. Deney, karşılaştırma ve ondan elde ettiğimiz genel yargılar... Teorik prensiplerle sınırlı bir boyuttur bu... Bugün bunların tümüne birden bilimsel düşünce anlamında akıl diyoruz. Oysa İbn Haldun'un kullandığı bilgisel sistem iki boyutluydu:

— *Akılla sınırlı boyut:* Burada akıl, tecrübe ve duyulara dayalı düşünce gücü anlamındadır ki benliğin dışındaki dünyaya yönelir, hâdiseler arasındaki sırayı araştırmada yoğunlaşır. Amacı da hâdiselerin sebep ve şartlarını bilmektir. İbn Haldun'un terminolojisiyle tecrübî akıldan bahsediyoruz. Aynı şekilde İbn Haldun bu akla "meâşi akıl" da der.

— *Nefisle [=ruhla] sınırlandırılan boyut:* Doğası itibarıyla beşerîlikten soyunup melekliğe doğru yönelen, hatta zaman zaman tam anlamıyla melâike türünden olabilen ruhânî cevherden bahsediyoruz. Böylece nefs bir şekilde gaybla ilgili ilmî bilgilere sahip olabilir.

Dolayısıyla İbn Haldun'un elinde tarihî olguların tümünü yorumlamak imkânı doğduğu gibi, bu olgular arasında hem maddî- beşerî hayatın hem de ruhî hayatın tefsiri mümkün hâle geliyordu. Çünkü aklî boyutun tefsir edip vuzuha kavuşturamadığını nefsî boyutla yorumlamak mümkündü. İşi kolaylaştıran bir başka husus da bilgisel düzeydeki bu çiftyönlülüğün, ontolojik düzeyde ona denk bir düalizmle tam bir insicam içinde bulunmasıydı; "duyumsanabilir somut âlem" ile "ruhânî ulvî âlem" dualizminden bahsediyoruz.

Doğrudur, elbette nefis-akıl ikilemi antik düşüncenin ve ortaçağ düşüncesinin dayandığı temel unsur idi. Fakat şu da gözardı edilemez ki İbn

Haldun bu ikilemi yepyeni bir biçimde kullanmıştır. Kâinât hakkında öyle bir tasavvurun inşasını mümkün hâle getirmişti ki bu tasavvur, açıklığı ve basitliği ile maddî, beşerî, umranî, sosyal, ekonomik, siyâsî, kültürel ve psikolojik olguların tümüne bir tür rasyonellik kazandırıyor, hepsini akla uygun bir şekilde yorumluyordu. Daha da ötesi -ki bizi birinci derecede ilgilendiren budur- İbn Haldun bu çiftyönlülüğü çağının farklı bilgi ve bilimlerini kritik etmek için kullanmış, daha önce de belirttiğimiz gibi sözkonusu kritik İbn Haldun'a özgü bir Arap-İslâm epistemolojisi ortaya koymuştur. Bu epistemoloji, yönelimi ve yasası itibarıyla gayet açık, dayandığı temeller itibarıyla da ileri ve mütekâmil bir sistemdir.

Evvelâ İbn Haldun'un, bu çiftyönlülüğü ontoloji ve epistemoloji açısından nasıl fonksiyonel hâle getirdiğine bakalım. Sonra da İbn Haldun'a özgü bu epistemolojiyi incelemeye koyulalım.

* * *

İbn Haldun Mukaddime'sinde bize kâinâtın gayet basit ve temyiz esasına dayalı ahenkli bir tasavvurunu verir. Temyiz derken ta Eflâtun'dan beri duyumsanabilen somut evren ile duyuların erişemediği ruhânî evrenin birbirinden ayırtedilişini kastediyoruz. İbn Haldun'a göre kâinât bu iki evrenle beraber, biri diğerine geçirilmiş halkalardan ibârettir: Cansızdan bitkiye, bitkiden hayvana, hayvandan insana, insandan melekler ve yüce düzeye uzanan bir zincirdir bu. Varlıklar, bu birbirini takip eden halkaların her birinde, yanıbaşındaki halkada yeralan varlığa dönüşmeye istidatlı olarak yaratılmıştır. Yanıbaşındaki halka daha aşağıda veya daha yukarıda olabilir. Bu istidat doğaldır. İşte, evrenlerin bütün ufukları boyunca her iki tarafta yer alan bu istidat, evrenler arası ittisâl (=iletişim, vusul, yakınlık) in de manasıdır. Dolayısıyla madenler ufkunun en sonu bitkiler ufkunun başıyla bitişmekte ve bitkiye dönüşmeye hazır olmaktadır. (=istidatlı, kabiliyetli, yetenekli olmaktadır.) Bitkiler ufkunun sonu hayvanlar ufkunun başıyla bitişik, ve hayvana dönüşmeye müsaittir. Aynı şekilde hayvanlar ufkunun sonu insana bitişik ve insana dönüşmeye müsaittir. İnsan-ki o zincirin en önemli halkasıdır- yüklendiği rolle, ruhânî evrene bitişiktir; onda zaman zaman özel hâllerde "beşeri doğadan çıkıp melekler cinsinden olma kabiliyeti" vardır, tamamen yahut cüz'î olarak gaybî bilgileri alabilir, bu bilgiler ona ya doğrudan yahut ilerde açıklayacağımız gibi başka bir surette iktibasla verilir.

O halde insan, kâinatın tam ortasında (=merkezinde) bedeni ve duyuları ile maddî evrene, ruhu ve nefsi ile ruhânî evrene bitişiktir. Evrenin bütün halkaları

bir üstteki halkanın etkisine açık olduğuna ve bir alttaki halkayı da etkilediğine göre; insanoğlu kâinatta kendi mertebesi altında kalanları etkilemekte, maslahatı için onları kullanmakta, öte yandan kendi mertebesinin üstünde bulunan güçlerin tesirine maruz kalmaktadır. Genel bir keyfiyetle söylemek gerekirse alt evren üst evrenin etkisine açık olduğu, insanoğlu her iki evren arasında kalarak hem ondan hem bundan meydana geldiği için sözkonusu "tesiri"i (=üstün, altı etkileyişi) yönlendirebilmekte, öyle yahut böyle bunu kullanabilmektedir.

Öte yandan insanın varlıklar âleminin silsilesinde işgal ettiği bu seçkin ve "orta" mertebe, zincirin her iki yönüne ait bilgileri elde etmesine imkân sağlamaktadır: Çünkü onun icra edici gücü olan nefsi, ittisâl açısından iki cihete sahiptir: Yükseliş ciheti, alçalış ciheti.

"O, beden ile kendinden daha aşağı olanlara bitişir. Yine beden ile duyu yoluyla erişilecekleri elde eder ki bunlar somut olarak akletmesine imkân veren şeylerdir. Nefis (=ruh) melekler ufku ile de kendinden yüksekte olanlara erişir, onlarla iletişim kurar. Bu ufka komşu olması sebebiyle gaybla ilgili ilmi verileri* elde eder." (s. 512, c.1)

Kuşkusuz, İbn Haldun'un Mukaddime'de evrene ve insanın evrendeki merkezî yerine dair takdir ettiği bu basit tablo ayrıntılar ve cüz'îyat dışında diğer ortaçağ düşünürleri nezdinde bulduğumuz tablodan farklı değildir. Bu tablo, Eflâtun ve Batlamyus'dan beri filozofların evrene dair çizdiği tablonun tamamen aynısıdır. Ancak İbn Haldun sadece ve sadece bu tablonun sünnî İslâm tasavvuruyla çelişmeyen, ve aynı zamanda kendi amaçlarına hizmet eden genel çerçevesini almakla yetinmiştir. Kendi amaçları derken onun epistemolojik problematiğini kastediyoruz.

Bu ittisâlde yükseliş ve alçalış yönlerine sahip olan beşerî nefisler birbirleriyle eşit ve aynı değildir. Bilâkis onlar da üç kısımdır:

— İdrâk edici güçleri ile tamamen alçak yöne eğilen, duyumsanabilir gayelere yönelen, onlardan elde edilmiş manaları kabul eden nefislerin sınıfı. Bu sınıfın idrâki, aklî bilgiyi inşa eden "evveliyat" dediğimiz temel ilkelerin keşfinde son bulur, bu aşamayı geçemez. Dolayısıyla bu sınıf, sadece duyu ve tecrübenin sınırları ile çevrilmiş bir bilgiyi elde eder.

* Metindeki tabir "el-medârikü'l-ilmiyye"dir. Buradaki ilmîlik günümüzün bilimsellik kelimesinin karşılığı değildir. "Medârik" idrâk edilen, erişilen, varılan yahut alınan, algılanan şeyler demektir. İdrâk edilen ve varılan şeyler de Allah tarafından verildiği için "veriler" olarak çevirdik. (çev.)

— Buna tamamen zıt olan bir diğer sınıf var ki "bütünüyle beşerîlikten soyulmaya, cismi ve ruhuyla yüce ufuktaki melaike zümresine geçmeye müsaittir. Bu hakikaten gerçekleşir. Bu sınıfa mensûp olanlar kendi ufuklarında mele-i âlâ'yı [=yüceler heyetini] görebilir, o anda nefsânî [=ruhânî] kelâmı ve ilâhî hitabı işitebilirler. İşte onlar, sadece onlar peygamberlerdir." (s. 524, c.1)

— Zikredilen bu iki sınıf arasında orta olmak vasfını kazanan bir zümre de var ki buradakiler ruhânî evrenle ilişki kurabilir lâkin bu ilişki peygamberler gibi fıtraten (=doğuştan) olmaz, bilâkis egzersiz, kazanım ve duyular perdesini açmak için yürütülen yoğun çabalar sonucu gerçekleşir. Daha doğrusu duyunun zincirlerinden âzâd olmak için harcanan uzun gayretler neticesinde bu ittisâl elde edilir. "Zira duyular, nefsi sonuna kadar kendi doğası olan zâhire (=görünen, yüzeyde kalan) çekmekte, tensel ve cismanî idrâke yaklaştırmaktadır. Bazan, görünenden kendini bir an kurtarır, içte kalana (=bâtına) yönelir de beden perdesi kalkar. Bu hâdise ya uyku gibi insana ait bir özellik ile yahut bazılarında mevcut olan kahinlik gibi bir vasıf sebebiyle veya uzun egzersizlerle meydana gelir.

Öyleyse karşımızda üç tür bilgi var:

1. *Aklî bilgiler: Bunların kaynağı duyu ve tecrübedir.* Esasen günlük, ferdî ve sosyal deneyime dayanmaktadırlar. Eğer sadece tasavvurlardan ibaret iseler "temyîzî" aklın işinden sayılırlar. Temyîzî akıl en alt mertebedir. Eğer bu bilgiler, olaylar ve ilişkiler arasında bir tertibi ifade ediyorsa "tecrübî" aklın işindendirler. Tecrübî akıl ikinci mertebeyi işgal eder. Ama bu bilgiler özel bir düzene sahip tasavvur ve tetkikler üzerine kuruluysa, yani bütün türleri, fasılları, sebebleri ve illetleriyle bir varlığın tasavvurunu hedefliyorsa; "nazarî aklın" ürünlerindendir. Nazarî akıl beşeri düşüncenin en üstün mertebesidir.

2. *Nefsânî bilgiler: Bunların kaynağı, beşerin özel bir sınıfına verilen vahiydir.* "Beşerî eğilimlerin dışında olan ilâhî bir hâl kaplar onları... Rabbânî yön, beşerî yöne galip gelir bu kullarda. İdrâk, eğilim ve gazap gibi tüm medenî ahval ve güçleriyle beşerî yön, rabbânî yön karşısında yenik düşer" Onlar peygamberlerdir.

3. *Aynı şekilde yine nefsanî ilgiler: Ancak bunların kaynağı vahiy değil egzersiz ve çabadır.* Bunlar da üç kısımdır: Mutasavvıfların bilgileri, kahinler ve kehanet manasına gelen işleri yürütenlerin bilgileri, son olarak "sahîh rüyadan" doğan bilgiler.

Bu üç bilgi türünün kıymeti, kendi kaynaklarına göre ölçülür. Her bilgi türü kendi kaynağına özgü bir sahanın mikyası ile değerlendirilir. Aklî bilgiler bir

yandan aklın yargısına boyun eğdikleri, bir yandan da duyunun, tecrübenin veya duyu ve tecrübeyle ilgili verilerin sınırlarını aşmadıkları sürece doğrudurlar. Bu verileri aştıkları ve duyu ötesi hususları, yani ruhânî âlemle ilgili şeyleri ele aldıkları zaman kesin bir hataya düşmüş olurlar. Şöyle itiraz edilebilir: Aklî bilgi de belli bir soyutlamaya dayanıyor. Bu doğru, lâkin soyutlama ancak somuttan yola çıkılarak elde edilmişse mümkün ve meşrûdur. Dolayısıyla ruhânî âlemdeki varlıklar müşahhas varlıklar olmadığı için aklî bir idrâkin nesnesi olamazlar. İster soyutlama isterse başka bir yolla!

Aklî bilgilerde durum böyle. Kaynağı vahiy olan bilgilere gelince onlar mutlak olarak doğrudurlar; fakat tabiatları itibarıyla tüm alanları ve tüm tikelleri içlerine almazlar. Çoğunlukla tek bir sahayı kapsamaktadırlar. Bu saha duyu ötesi varlıkların; duyu ötesi şeylerle ilgili şer'î yükümlülüklerin sahasıdır. Fakat dünya işlerine, yaşamakla ilgili hâllere, toplum ve yönetimle ilgili diğer meselelere gelince onların hepsi akla bırakılmıştır. "Zira Rasûlullah (s.a.) bize şeriatı bildirmek için gönderildi. Tıbbı yahut diğer olağan işleri bildirmek için değil. Hurma ağaçlarının aşılanması hususunda da söyleyeceğini söylemiş, şöyle demiştir: 'Siz dünyanızın işlerini elbette daha iyi bilirsiniz.'" (s. 1110, c.3)

Bundan sonra üçüncü sınıfın bilgilerini inceleyelim. Ya mutasavvıfların yöntemiyle elde edilen veya kahinlik ve kahinliğe benzer hallerle elde edilen bilgiler... İbn Haldun'a göre bu bilgiler pek de itibara şayan değildir. Meselâ mutasavvıfların bilgileri doğru olmalarına rağmen ferdi tecrübelerdir, onları açıklamak veya nakletmek mümkün değildir, zira bu bilgilerin hepsi de "keşif ve zevktir." Kahinlerin iddia ettiklerine gelince onlara zaten hiç inanılmaz zira kahin, fıtratı veya dînî riyazetiyle değil sun'î bir şekilde ruhânî âleme erişmeye çabalamakta, oradan birşeyler elde etme hevesine kapılmaktadır. Dolayısıyla daima hata yapmakla yüzyüzedir. Rüyaya gelince, kesinlikle tabire muhtaçtır. Yapılacak tabir bazan doğru olabilir bazen de olmaz.

Bilginin nevilerine dair bu üçlü takdim bilimlerin üç sınıfa ayrılmasını gerektirir. Ancak İbn Haldun böyle yapmayarak aklî ilimlerle naklî ilimleri birbirinden ayıran meşhur İslâmî tasnife sahip çıkar. Aynı zamanda felsefe, astroloji, kimya ve tüm sihir bilimlerini içine alsın diye aklî ilimlerin dairesini genişletir. Oysa sihirle ilgili bilimler tecrübe ve duyu sınırlarıyla tayin edilmiş meşru aklî ilimlerin çerçevesine girmemektedir. Aynı şekilde naklî ilimlerin sınırını da genişletmiştir ki tasavvuf, rüya tabirleri v.s.'yi içine alabilsin. Oysa her iki ilim de vahye istinad etmemekte lâkin İbn Haldun bunları, vahiy tarafından bir şekilde tanındıkları için naklî ilimler sınıfına sokmaktadır.

Ancak ilimlerin geleneksel bir sınıflandırma ile aklî ve naklî olarak bölümlendirilmesi İbn Haldun'un amaçlarına tam anlamıyla hizmet etmemiştir, zira o tüm nevileri ile beraber kültürel olguları yorumlamaya arzu duyduğu gibi, siyâsî, ekonomik ve sosyal olguların tümünü de yorumdan geçirmeye heveslidir. Kültür ve fikir âleminde her iki sınıfın içine girmeyecek dil, edebiyat, belagat gibi ilim ve sanatlar mevcuttur, zira bunlar ne şeriat ne de akıl ilimleridir. İbn Haldun, Mukaddime'sinde bunlara da bir yer tayin etmek için ilimlerin başka bir tasnifini daha sunuyor. Bu sefer ilmin bilgisel kaynağına dayanmıyor, bilâkis bilgi dünyasında onun genel olarak nasıl bir işlev yüklendiğini esas alıyor. Böylece bilimler fonksiyonlarına göre iki kısma ayrılıyorlar:

— Bizzat "maksud" olan, başlıbaşına ilim sayılanlar. Tefsir, hadis, fıkıh, kelâm gibi şer'i ilimler, ilâhiyât, tabîîyat gibi felsefî ilimler.

— Yukarıdaki ilimlerin elde edilmesi için aracı konumunda bulunan alet ilimleri. Arapça, aritmetik ve benzeri bilimler ki şer'i ilimlerin hizmetinde kullanılır. Mantık ilmini de buna örnek verebiliriz, felsefenin hizmetinde kullanılır. (s. 1238, c.4)

İbn Haldun önce tarihî ve naklî ilimlerin analizini yapar. Sonra aklî ilimleri analiz eder, daha sonra da alet ilimleri dediğimiz kısmı tahlil eder. Daha önce mantık, aritmetik gibi ilimleri aklî olanlar çerçevesinde ele aldığı için alet ilimlerinden bahsederken sadece dil, dilbilgisi, beyan ve edebiyat ilimlerini belirtmekle yetinir. Daha doğrusu şer'i ilimlerin aleti olarak kabul edilen Arap diliyle ilgili ilimleri anlatır. İbn Haldun'un bu ilimlerden bahsediş tarzı, kelimenin çağdaş ve ince anlamıyla "bilimler tarihçisinin anlatış tarzına" benzer. İlmin konusunu tayin ettikten ve önemli meselelerine işaret buyurduktan sonra, nasıl geliştiğini, en önemli bilginlerini, o konuda yazılmış kıymetli kitapları zikreder. Bunu yaparken çoğu zaman tarafsızlık ve nesnelliği ön planda tutar lâkin İbn Haldun sadece asrının ilimlerini nakletmekle yetinmeyip bazılarını epistemolojik bir eleştiriden geçirir. Mesela bir kısım ilim dallarının temel ilkelerini, varsayımlarını, objektif olarak verilerini ele alır, bu bilimlerden kesin bilginin çıkıp çıkamaycağı imkânını tartışır. İbn Haldun'un bu şekilde eleştirel gözle ele aldığı ilimler, kelâm, felsefe, astroloji, kimya ve sihir ilimleridir. Kısaca "ötelerden bahseden" ilimleri kritik etmektedir. Bu ilimler ister "ötelerin kendisi hakkında bilgi" versin, isterse "ötelerin etkinliğini elde etme ve kullanabilme" ile ilgili olsun. İbn Haldun'un bu ilimlere yaptığı eleştirilerin yüzeysel bir incelemesi dahi şunu söylemeye götürür ki Mukaddime sahibi bu kritiğinde de bilinen dinî bir tutumdan yola çıkmıştır: Genel olarak Eşarî tutumunu kastediyoruz, dolayısıyla söylediklerinde yeni

birşey yok. Fakat cüz'î bir doğruluk taşıyor bu sözümüz... İbn Haldun'un görüşler ve doktrinler arasında mukayese yaptığı yahut okuyucuyu birbiriyle çarpışan reyler karşısında yalnız ve şaşkın bırakmamak için bir tavır takındığı sıralarda Eş'arî tutumu benimsediği kuşku götürmez bir gerçek. Fakat onun, adı geçen ilimleri eleştirirken kesinlikle ilmî mikyaslardan yola çıktığını savunabiliriz. O, bilginin iki kaynağı olan akıl-nefis düalizmine oturtuğu kendi bilgi nazariyesinden yola çıkarak oluşturduğu ilmi ölçütlere dayanıyor her şeyde. Fakat bu nazariyenin dahi Eşarî görüş çerçevesinde şekillendiği hususuna gelince, bu konu bizim mevzumuzla ilgili değildir. Bize göre mühim olan İbn Haldun'un mezkur ilimleri eleştirirken bilgi problemi konusunda kendi bakış açısıyla insicam içinde hareket ettiğidir. Daha sonra da göreceğiz ki onun bakışı akla hizmet eden ve akıl dışı ile mücadele eden son derece gelişmiş bir bakıştır.

3. Naklî İlimlerde Aklın Rolü: Kelâm İlmi ve Fonksiyonunun Bitişi

İbn Haldun, naklî ilimlerde aklın rolünü "temel meselelerindeki ayrıntıları asıllara ilhak etmek"le sınırlı kılıyor, çünkü "ardarda geçen ve sürekli yenileri vuku bulan cüz'î meseleler, sadece ortaya konuşu ile küllî naklin altına giremez" O halde bu cüz'îleri (=furû olarak kabul edilenleri) Peygamber tarafından hakkında şer'î hükümler çıkartılan ve asıl kabul edilen cüz'îlere ilhak etmek şarttır. O halde mesele cüzün cüze kıyası ile ilgilidir ve bu kıyas son derece zayıftır mantıkî açıdan... Ayrıca dalları köke, ayrıntıları asla katmaktan ibaret olan bu kıyas yine nakilden doğmaktadır. Çünkü böyle bir kıyasta kesinlikle asıldaki şer'i hükmün varlığı ve subutu gereklidir. "Asıldaki şer'i hüküm de naklî olduğuna göre bu kıyas, nakli kaynak alıyor, ondan doğduğu için" (s. 992, c.3) Açık bir gerçek ki burada aklın rolü, yeni bir netice aramakla ilgili değildir, zira netice daha önce verilmiştir. Bilâkis akıl sadece asıldan çıkan hükmü, fer'a nakletme imkânını verecek bir köprü arıyor. Ayrıca aranan köprünün, şâriin hükmü verirken kastettiği hikmet ile de çelişkili olmaması gerekiyor. Dolayısıyla naklî ilimlerde aklın rolünün müthiş bir şekilde geri ve tutuk bırakılışı olgusuyla karşı karşıyayız. Buna ister razı olalım, ister razı olmayalım hakikat, İbn Haldun'un kabul ettiği şeydir. Naklî ilimlerde akıl sadece yardımcıdır. İstenildiği takdirde zâhirî mezhebinde olduğu gibi ondan tamamen müstağni kalınabilir, ona hiç ihtiyaç kalmaz. İbn Haldun bu mezhebin görüşünde olmamasına ve ona itiraz etmesine rağmen aklın etkinliğinin; "kesinlikle çiğnenmemesi gereken özel sınırlara hasredilmesi gerektiği"

hususunda son derece katıdır. Bu sınırlar da onun bilgi nazariyesinin çizdiği sınırlardır.

Hakikaten İbn Haldun aklın naklî ilimlerdeki rolü ve sınırını fazla gündeme getirmiyor. Sadece kelâm ilmiyle ilgili konularda bu husustan bahsediyor. Bu anlaşılabilir birşey, zira aklın diğer nakli ilimlerdeki rolü gayet mahdut bir roldür. Mesele ister tefsir hadis, isterse fıkıhla ilgili olsun, aklın rolü daima ikincil bir roldür. Oysa kelâm ilminde durum değişmekte. Zira naklin akılla savunulması işi avukatın zanlıyı savunmasına benzer.

İbn Haldun aklî ilimlerden bahsederken kendi dönemindekilerden dem vuruyor. Tefsir, kıraat, "mushaflara yazılan Kur'an hattı" gibi Kur'an ilimleri; nâsîhı, mensûhu, isnâdı, tadîli ve cerhi ele alan hadis ilimleri; fıkıh ve fıkıh usulü ile ilgili ilimler; ayrıca bunlarla alakası bulunan cedel ve mukayeseli mezhebler ile ilgili meseleler; şimdi bahsettiğimiz kelâm ilmi ve diğer temel naklî ilimlerin listesine İbn Haldun'un iki yeni ilim daha ilâve ettiğini görüyoruz. Bunların her biri de "dinde yenidirler." Tasavvuf ve rüya tabirinden bahsediyoruz. O halde İbn Haldun terminolojisinde naklî ilimler sadece Kur'an ve sünnetten nakledilen ilimler değil, bazı sahabîlerin dinî yaşamlarını sürdürmek rağbetinden ötürü doğan ilimleri de ihtiva eder. Ayrıca sahabe yaşayışının sıradan olmayan keramet, salih rüya gibi olguları da buraya girer. Öyleyse mesele iki nefsani ilimle ilgili ki İbn Haldun bunları nakli ilimler listesine dahil etmektedir. Sonuçta bu ilimleri epistemolojik açıdan kritik ederken aklın ve nefsin rollerini ve sınırlarını ele almakta, özel olarak kelâm ilmine nisbetle aklın, tasavvuf ilmine ve rüya tabirine nisbetle nefsin rolünü incelemektedir.

Önce kelâm ilminden başlayalım:

İbn Haldun kelâm ilmini şöyle tarif eder: "Aklî deliller ile iman ilkelerinin müdafaayı, selefin ve Ehli sünnetin görüşlerine itikat açısından aykırı hareket eden sapkın bidatçılara reddi ve karşı çıkışı içeren ilim." (s. 1035, c.3) Karşımızda iki tarif var. Her biri kelâm ilminin belirli bir gelişim merhalesine uygunluk gösteriyor. Aklî ilimlerle iman ilkelerinin savunulması: İlk dönemlerinde kelâm ilminin konusudur bu. Bu sözlerimizle Mutezilî kelâmını kastediyoruz, lâkin selef ve Ehl-i sünnetin görüşlerine aykırı hâreket eden sapkın bidatçılara "red ve karşı duruş"a gelince ancak Eşarî kelâmını içine alan bir itelemedir bu. Fakat bu ilmin gelişimini, söz konusu ikili tarif ne ölçüde yansıtabiliyorsa İbn Haldun'un kendine dine özgü Eşarî mezhebini o ölçüde yansıtır. İbn Haldun burada zekice hareket ederek Mutezile'ye yüklenir. Zira itikadda ilkelerden sapmış bidatçılar, Mutezile mezhebine mensûp olanlar yahut en azından aralarında Mutezile'nin de bulunduğu bazı cemaatlardır.

Fakat niçin özellikle Mutezile'ye yüklendiğine bakarsak şunu görürüz ki onlar imanî ilkeleri akıl yoluyla savunurken aklın mutlak surette durması gereken sınırları aşmışlar, bir kere daha epistemoloji ile ideolojiyi birbirine karıştırmışlardar ve sonuçta bir araştırmacı onları izlerken "ideoloji mi epistemolojiye, epistemoloji mi ideolojiye hizmet ediyor" ayırdedemez duruma düşmüştür. Evet, İbn Haldun bu tarifi yaptıktan sonra adetini bozarak tartışmanın bir tarafı haline geliyor, Eşarî bir mütekellime dönüşüyor. Fakat bunu yaparken de kelâmcı-avukatın dilini değil, epistemolojik temelden hareket eden eleştirmenin dilini kullanıyor. Çünkü o aklın, ilâhî zatın hakikatını ve sıfatlarını idrak etmekten aciz olduğunu vurgulamak istiyor ki kelâm ilminin esas mevzûu da ilâhî sıfatlardır.

İbn Haldun bu iddiasını nasıl ispatlar? Mukaddime sahibi önce kelâm ilminin yüce hedefinden yola çıkar. Kelâm ilminin amacı tevhid, Allah'ı birlemektir. Fakat burada tevhide başkalarında rastlamadığımız özel bir anlam yüklüyor. Ona göre tevhid; "sebepleri ve nasıl tesir ettiklerini anlamaktan aciz olmak ve bu hususu onların yaratıcısı ve kuşatıcısı olan Allah'a bırakmaktır." (s. 1038, c.3) Gazâlî, mucizeye yer açmak için sebebiyeti tamamen inkar etmişti. İbn Haldun ise aklın sebepleri idrak etmekten aciz olduğu yargısından yola çıkıyor. Akıl hiçbir sebebi idrak edememektir. Dolayısıyla tevhid zarûri bir seçenek haline geliyor, zira akıl tarifte geçtiği üzere duyu ve deneyin ürünü olduğuna; evrenin tümü de sebepler zincirinden ibaret bulunduğuna enine boyuna çoğalan bu zincirin halkalarından bir kısmının açık, bir kısmının da gizli olduğuna; hatta açık (=zâhir) olanların dahi nasıl etkide bulundukları hususu kapalı kaldığına ve akıl tarafından idrak edilemediğine göre elbette aklın tüm sebepleri kuşattığını onun aracılığı ile sebepler zincirini aşıp müsebbibü'l-esbaba ulaşmanın mümkün olduğunu savunmak hatadır. Bu kesinlikle büyük bir yanlıştır, bundan daha kötüsü şu ki akıl bazı muayyen sebeplerin örtüsünde durmakta, araştırmayı kesmekte, yoluna devam etmemekte ve karşısında gördüklerini ilk sebep zannetmektedir. Bunun sonucunda da ya küfre yahut şirke düşmektedir. Bu yüzden ta başından itibaren, tüm sebepleri vareden, yaratan ve icat edene yönelmek gerekir. İşte mutlak tevhid de budur. (s. 1036, c.3)

Böylece İbn Haldun ve genel olarak tüm Eşarîler, sebebiyet probleminden yola çıkarak evvelâ sebepleri varedeni ispat etmeye, sonra da sebebiyyeti tamamen ilga etmeye kail oluyorlar. Daha önce İbn Rüşd'ün Eş'arîleri nasıl eleştirdiğini görmüştük. Şöyle diyordu: "Kim bu evrende neticelerin sebeplerden ötürü bulunduğunu, bunların ardından geldiğini yadsırsa yüce incelik

sahibi yaratıcıyı yadsımış demektir!" Bu yargı özbeöz mantıkî açıdan doğrudur. Çünkü nedenselliği inkar eden kişi hiçbir surette sebep varedeni kanıtlayamaz! Fakat İbn Haldun'un buradaki tutumu, telafi edilebilir, yorumlanabilir bir tutumdur. Onun dayandığı bilgisel sistem açısından konuya baktığımızda - daha önce belirttiğimiz gibi akıl ve nefis düalizmine dayanıyordu - dış dünyaya yönelen akıl daima olaylar arasındaki tertibi idrak etmekte, bu eylemiyle nefsi uyararak daha büyük bir hakikate sevketmektedir. Bu hakikat, evrenin olayları arasında zincirvari bir ilişkinin bulunduğudur. Aynı zamanda o; aklın bu ilişkiyi ta ilk kaynağına kadar takip etmekten aciz olduğunu kabul etmektedir. Dolayısıyla nefis tüm sebepleri yaratan bir üst sebebin bulunduğunu kesinlikle ikrar etmekte, fakat sebepliliğe diğerlerinin verdiği önemi vermemektedir. İşte Tek Yüce Yaratana imanın ta kendisidir bu. İşte, tevhid budur.

Ancak nefsin buluşu olan bu iman, tek başına tevhid vasfının nefse yerleşmesine yetmemekte, bilâkis nefsi şekillendirecek bir başka şeye ihtiyaç duyulmaktadır. Bu şey de "kalbin yüce mabud dışında hiçbirşeyle meşgul edilmemesi, böylece arınma yoluna giren müridin rabbânîleşmesi " için sürekli ameldir. Böylece nefis iki makama birden sahip olur: İlim makamı, hal ve ittisaf makamı. (s. 1037, c. 3) Sonuçta akıl nefsin köprüsü ve aleti oluyor, kelâm ilmi de, tasavvufun ifadesi olur.

O halde tevhid iki makamdır, ilim makamı ki kelâm ilmi sunmakta ve hal ile ittisaf makamı ki tasavvuf ilmi sunmaktadır. Birincisi, ikinci için bir araçtır. Mütekellimler kendilerinin mutlak tevhide akıl yoluyla ulaşacaklarını savundukları zaman hata etmişlerdir, zira Allah'ın zatı ve sıfatları ile ilgili hakikatın akıl yoluyla idrak edilemeyeceğini farkedememişlerdir. Akıl ancak tecrübe ve duyunun sınırları içinde hareket etmektedir. Bu yüzden Allah'ı hakkıyla bilmek ancak nefis yoluyla gerçekleşmekte, daha doğrusu bizi müşahedeye, ilâhî hakikatle doğrudan ittisâle sevkeden tasavvuf vesilesiyle Allah'ın bilgisine ulaşılır.

Bu uzun ve çetin girişten sonra İbn Haldun kelâm ilminin zuhuru ve gelişim merhalelerini tarih olarak tespit etmeye çalışır. İlk mütekellimler işe müteşabih ayetlerden başlamışlardı. Bu ayetlerin bir kısmı tenzih, diğer bir kısmı ise teşbih ifade etmektedir. Bu mevzuda cereyan eden münakaşalar bidatlerin çıkmasına meydan vermiştir. (İbn Haldun bu kelimeyle özellikle Mutezileyi kasteder.) İkinci merhalede ise mütekellimlerin önderi Ebu'l-Hasan el-Eşarî bidatçılara haddini bildirmiş, yolların ortasını bulmuş, teşbihi kabul etmemiş, manevi sıfatları ispat etmiş, tenzihi ise selefin belirlediği alanlara hapsetmiştir. (s. 1046, c.3) Ebu'l-Hasan el-Eşarî'den sonra onun ünlü talebeleri

ve takipçileri mezhebi sistematik hâle getirmeye çalışmışlar, kelâmî delillerin bağlı olduğu aklî öncüller ortaya koymuşlar ve bunları imanla ilgili temel ilkelerin doğal bir neticesi kabul etmişlerdir ki tüm deliller bunlara dayanmaktadır. Dolayısıyla delil çöktüğünde medlulun de çökeceğini vurgulamışlardır. İbn Haldun'un öncekilerin yolu dediği bu yöntem, en güzel nazari sanatlar ve dinî ilimlerden doğmasına rağmen ihtiva ettiği delillerin durumları-bazan karşıdaki topluluğun anlayışından ötürü-ikna edici tarzda olamamaktadır. Ayrıca sözkonusu delillerin temel dayanağı ve kıyasların ölçütü olan mantık sanatı da o sıralarda dinî hususlarda tam olarak öne çıkan ve bilinen birşey değildi. Mantık sanatının bir bölümü izah edilmiş olsa dahi mütekellimler onu alıp kuullanmamışlardır, zira mantık, tüm şer'î ilkelere aykırı olarak telakki edilen felsefî ilimlere yakın ve onlarla karışıktı.

Mantık yaygınlaştığı ve mütekellimler bu ilmi kullanmaya başladığı zaman yeni bir yöntem doğdu. Buna sonrakilerin yöntemi diyoruz. Müteahhirîn uleması diye de bilinen bu grup "delil çöktüğü zaman medlul de çöker" ilkesini kabul etmediler, tamamen Yunan mantığının kurallarına sahip çıktılar. fakat sözkonusu mantık, felsefeyle doğrudan ilişkili olmasına rağmen onu kullanan mütekellimler bilinçli yahut bilinçsiz hızla kelâmı felsefeye katmaya başladılar. Sonuçta "iki ilmin de mevzuları nelerdir?" diye sorulduğunda kafaları iyice karıştı, her ikisinin mevzuunu aynı sandılar, zira meseleleri birbirine benziyordu. (s. 1048, c.3) İbn Haldun burada kelâm ile felsefenin ayrılması gerektiğini söylüyor ve şunu belirtiyor: "Filozofun ilâhiyâtla ilgili mevzulara bakışı mutlak varlık ve o varlığın zatına ne gibi hususların gerektiği ile ilgili bir bakıştır." Oysa mütekellimin varlığa bakışı, var ediciye nasıl delalet ettiği ile ilgilidir. Dolayısıyla kelâm ilminin mevzuu "iman ilkelerinin şeriat tarafından doğru bir biçimde bellendikten sonra aklî delillerle nasıl ispatlanacağıdır." Kelâm ilminin hedefi ise bu iman ilkeleri hakkında şüpheleri ve karmaşayı ortadan kaldırmaktır.

Kelâm ilminin katettiği bu merhaleler boyunca anlatılan şuydu; aklın naklî ilimlerde kesinlikle tecavüz etmemesi gereken bir sınır vardır, zira kelâm ilmi nakli ilimler arasında akla en çok dayanan ilim olmak hasebiyle esas fonksiyonundan sapmış, İslâm akidesine hucum edenlere red esnasında akılla fazla içli dışlı olduğu ve beraber hareket ettiği için sonuçta Mutezile bidatı ortaya çıkmıştır. Aynı şekilde Ebu'l-Hasan el-Eşarî'den sonra da kelâm ilminin inhirafa uğradığına, özellikle bazı Eşarî bilginlerinin kelâma dair sonuçları tamamen mantıkî esaslara oturtmaya başladıkları zamanlarda büyük bir sapmanın belirdiğine şahit olmaktayız. Bu sefer de kelâm, felsefeyle karışmıştır. Her iki

halde de kelâmın inhiraf etmesi, mutlak tevhidi ispat etmekte aciz kalışı anlamına gelir. Kelâm ilminin başarısızlığı ise doğal olarak aklın bu sahada hezimete uğradığı manasına gelir. Akıl herhangi bir sahada iflas etmişse kesinlikle şu bilinmeli ki o saha aklın ihtisasından değildir. Bilâkis nefsin [=ruhun] alanına girer. O halde burada tasavvuf esas ve alternatif olacaktır.

İbn Haldun'un kelâm ilmine dair sözlerini nasıl tamamladığına bakalım: "Kısaca şunu bilmek gerekir ki kelâm ilmi bu devirde ilim talep eden için zarûri değildir. Çünkü inkarcılar ve bidatçılar ortadan kalkmışlar, ehli sünnet uleması bu konuda yeteri kadar eser tedvir ve telif etmişlerdir. Aklî delillere gelince, evet savunu esnasında ihtiyaç vardı ve başardılar, zafer buldular. Şimdi ise Yüce Yaradanın, yanlış vehimlerden tenzih edilmesi hususundan başka birşey kalmamıştır. Hazret-i Cüneyd'in yanıbaşından mütekellimler geçer, onların kim olduğunu sorunca bazıları şöyle cevap verir: "Onlar Allah'ı hudus sıfatlarından ve eksiklik alametlerinden aklî delillerle tenzih eden bir topluluktur." Cüneyd şu cevabı verir: "Eksiklik ve aybın bulunmadığı bir varlık için hata ve kusurun nefyedilmesi de ayıptır." (s. 1049, c.3) Kelâm ilmi avukatlığa benzer. Avukatın varoluş sebebi savunması gereken bir davanın mevcudiyetidir. Avukat dava bulamıyorsa varoluş nedenini kaybetmiştir. O halde kelâm ilminin görevi bitmiştir. Şimdi saha tasavvufa açıktır, lâkin ne zamana kadar?

4. Naklî ilimlerde Nefsin Rolü: Tasavvuf ve Rüya Tabiri

İlm-i kelâm iflas etti zira tabiat ötesinin meseleleri hakkında kesin bilgiyi elde etmek peşindeydi, oysa bu husus aklın değil nefsin bilgi sahasına girmektedir. Lâkin nefs, (ruh anlamında) zaten tabiat ötesi âlemden bir cüzdür. Dolayısıyla kendi âleminde gördüğü herşeyi tabiat âlemine nakletmeye güç yetiremez. Onun yapabildiği tek şey tabiat ötesi âlemin ferde özgü bir biçimde idrakinin sağlanmasıdır. İşte, tasavvuf ashabının talep ettiği müşahade budur. Öyleyse maksat nefsin müşahede ettikleri hususunda lafı uzatmak değildir. İlerde göreceğimiz gibi imkânsızdır bu. Bilâkis bu müşahedenin nasıl gerçekleştiğini izah etmeli ki sûfî bilgiye aklî geçerlilik ve meşruiyyet rengi verilsin, daha sonra da müşahedenin nasıl elde edileceğinin yolları izah edilmelidir.*

* İbn Haldun'un nefs dediği şey ruhtur. Aslında her iki tabir çoğu zaman aynı anlamda kullanılırdı; fakat tasavvuftaki bölümlemenin tesiriyle zamanla nefs, "zât"ın aşağı ve kösnül arzularını temsil eden bölümü, ruh ise yüce ve güzel yanlarını temsil eden bölümü olarak algılanmıştır. Günlük dilde (Arapçada) nefis, kendilik, benlik olarak; ruh ise bildiğimiz ruh anlamında kullanılıyor. Türk dilindeki "can", ruhtan çok nefs anlamına gelmektedir. (çev.)

İbn Haldun burada da sarih konuşuyor. Daha önce varlık mertebelerine dair sunduğu bakış açısı bizi ayrıntıya girmek derdinden kurtarıyor. Öyleyse müşahedenin nasıl gerçekleştiğini izah ettiği yoğun cümleleri iktibas edelim: "Bu keşfin-müşahedenin sebebi şudur: Ruh zâhir dediğimiz duyulardan bâtına geçtiğinde [önceki] duyularla ilgili ahval iyice zayıflar ve ruhun kendisi güçlenir. Zikir de onun gücünün artmasına, şevkinin yenilenmesine vesile olur, zira o ruhun gelişmesi için bir gıda mesabesindedir. O gelişmeye devam eder. Nihayet bir bilgi olmak merhalesinden sonra apaçık tanık olunan birşey haline gelir. Burada duyu perdesi açılır. Nefsin varlığı tamam olur. İşte idrakin kendisidir bu. O zaman ruh, rabbânî hediyelere garkolur. Ledünnî bilgilere sahip olur, ilâhî bir keşf ve feth ile şereflenir, onun zatı kendi hakikatını en yüce ufuktan, melekler ufkundan gerçekleştirebilmek seviyesine yaklaşır. Bu keşif çoğu defa mücahede ehline nasip olur. Onlar başkalarının idrak edemediği bir şekilde varlığın hakikatlarını idrak ederler. Aynı şekilde bir çok olayı vuku bulmadan önce farkeder, kendi himmetleri ve nefsi güçleri ile alt varlıklara tesir etmeyi bilirler. Süflî mevcudat âlemi onların iradesinin hakimiyeti altına girer." (s. 1076, c.3)

"Fakat mücahede ehlinden biri keşf mertebesine geldiğinde kesinlikle buraya gelişte onun iradesinin bir etkisi yoktur. O gelecek hakkında haberler bildirmeye güç yetiremez, bilâkis ona birşeyler ilham edilir. Alt varlıklar için kendi iradesinden çıkan bir etkinlikte bulunamaz. Bilâkis hiç sây-ü gayret göstermeden böyle şeyler meydana gelir. Daha da ötesi, kendi müşahedesini ifade etmekten de acizdir. Gördüğü şeyler hakkında da ayrıntılı şekilde konuşamaz. Kısaca mutasavvıfın sahip olduğu tecrübe keşf mertebesine çıkmışsa ferde özgü salt tecrübedir. Ne nakli ne de iletişimi kabul eder. Bu tecrübe, dilin ifade etmekten aciz kaldığı bir zevktir. Lisan onun içeriğini de izah edemez. Zira dil somut varlıkları ifade etmek için konulmuştur. Kelimeler somut varlıklardan elde edilmiştir. Oysa keşf sahibinin gördükleri his ötesi evrendendir." İbn Haldun şöyle diyor: "Kelimeler mutasavvıfların muradına dair bir işaret ve anlam vermekten acizdirler. Çünkü kelimeler herkesce karşılıklı bilinen şeyler için va'zedilmiştir ve bunların çoğu somut varlıklardandır." (s. 1079, c.3)

Evet, mutasavıfların birçoğu kendine açılan (=keşfolunan) şeylerden bahsetmişler, ilâhî zata ait çeşitli nazariyeler ve görüşler ileri sürmüşler, aralarında ittihad ve hululden bahsedenler bulunmuştur. İbn Haldun tasavvufun bu türünü hoş görmez. Zira mutasavvıf, müşahede ettiklerini ifade etmeye kalkınca onun tasavvufu aklî bir sanata yani felsefeye dönüşür.

Hulul ve ittihad gibi iddialar ise aynı şekilde batıldır. İbn Haldun şöyle diyor: "Mutasavvıflardan ve vicdanî anlayışları nazari ve bilimsel hâle getirmeye çalışan sonraki bilginlerden bir grup şunu savundu ki 'Yüce Allah, hüviyeti, varlığı ve sıfatlarıyla yaratıklarına geçmiş, onlarla ittihad etmiştir.' Belki savundukları bu görüşün, Aristo'dan önce gelen Eflâtun ve Sokrat gibi filozofların da doktrini olduğunu sanıyorlardı." (s. 1070, c.3) İbn Haldun'a göre bu iddia batıldır; "çünkü bu hususu, aklî hâle getirmek için nazar ve istidlâle dayanılarak ileri sürülen kanıtlar hiçbirşey ifade etmez. Çünkü böyle şeyler ancak melekî bir anlayıştan nakledilir. Meleki anlayış ise peygamberlerde fıtrî olarak, onlardan sonra gelen velilerde ise hidayet vâri olarak mevcuttur (=yani Allah'ın onlara hidayet vermesiyle mevcuttur.) Böyle şeyleri ilmî bir yolla elde etmeye, izah etmeye kalkanın maksadı sapkınlıktır." (s. 1070, c.3)

Ne olursa olsun mutasavvıf, keşf hakkında konuşmaya başladıysa bu hususa fazla ilişmemeli, onun sözlerini tıpkı müteşabih bir kelâm gibi olduğu halde bırakmalıyız. "Şatahât dedikleri ve şeriat ehli tarafından tenkit edilen vehim dolu lafızlarına gelince, bilmelisin ki bu grup hakkında insaf edilmelidir, zira onlar somut duyudan uzaklaşmış, gaybet ehli olmuşlardır. Ardarda gelen seziler, onları köle etmekte nihayet içlerinde kastetmedikleri şeyleri söylemeye başlamaktadırlar. Gaybet sahibi kişi muhatap değildir. (=Şeran cezaya ve tenkide maruz kalmaz.) Mecbur kişi artık özürlüdür." (s.1079, c.3)

O halde tasavvuftan, nefsin etkinliğinin tecelli ettiği bir saha olmak vasfıyla bilgisel bir boyut olarak geriye ne kaldı? İbn Haldun'un cevabı açık: "Felsefî tasavvuf, tasavvuf değildir, bilâkis aklî sanattır, felsefedir. Hakiki mutasavvıfların şatahâtı ise hummalı insanın hezeyanına benzer. Bunları terketmek ve bunları söyleyenleri tenkit etmemek, cezalandırmamak gerekir. Tasavvuftan geriye kalan şey, o ferdî tecrübedir. Nakli ve bir diğer insana ulaştırılması imkânsız olan ledünni bilgiden bahsediyoruz. Bu özel bir zevktir, başka birşey değildir."

* * *

"Duyuların kaybedilişi" anında mutasavvıfa arız olan durumlar sahih rüyayı gören adamın durumuna benzer. Fakat aralarında büyük bir fark vardır. Mutasavvıfın gördüğü şey ifade ve tabiri imkânsız olan bir hakikattır, lâkin uyuyan adamın gördüğü şeyler hakikatı çepeçevre saran ve hikaye eden bir takım hayaller, sembollerdir. Dolayısıyla rüyanın tabir edilmesi, sembollerinin tek tek çözülmesi gerekmektedir.

İbn Haldun, Bilgi Sistemi İçinde Rüyayı Nasıl Gerekçelendirir, Rüya Tabirinin Mümkün Olduğunu Nasıl Savunur?

Şöyle diyor: "Rüyaya gelince bu işin hakikatı akıl sahibi nefsin, ruhânî zatını bir an somut suretler ile mütâlaa etmesidir. Eğer rüya ruhânî olursa ondaki varlıkların suretleri de hakikaten mevcut olur. Bütün ruhânî zatlarda durum böyledir. Nefis de cismî maddelerden, bedenî idraklerden soyulduğunda ruhânî hâle gelir. Uyku sebebiyle bir anda gerçekleşir bu. Bu esnada geleceğe ait hallerden kendisine gösterileni iktibas eder ve kendi idrakine sunar. Eğer bu iktibas zayıf, ve [karışıklık çıktığı için] hayal bakımından misal ve hikaye yoluyla gizli kalmışsa bu benzeşi ve örneklerin yoruma ihtiyacı vardır. Bazan iktibas güçlü olur da orada hiçbir benzeşiye ihtiyaç kalmaz. O zaman tabire de gerek kalmaz misal ve hayalden temizlendiği için... "(s. 521, c.1)

Burada nefsin ameli, aklın ameline benzer: Akıl nasıl somut varlıkları idrak ederken önce onların suretlerini, kurgulama bölgesine gönderiyorsa, nefis de rüya esnasında şahit olduğu şeyleri hayal ve kurgu sahasına gönderir. Fakat gördüğü şeylere uygun suretler halinde yapar bunu. Tıpkı hayalin, ulu bir sultan idrak ettiğinde, onu "deniz" suretinde, yahut bir düşman idrak ettiğinde onu "yılan" şeklinde betimlemesi gibi. Kişi uyandığı zaman sadece deniz veya yılan gördüğünü hatırlar. İşte burada rüya tabirinde uzmanlaşmış adam gelir, adamın gördüğü sureti düşünür, münasip bir şekilde tefsir eder. Burada da genel geçer kanunlar vardır ki uyuyan adamın gördüğü sembollerin hakiki karşılıklarını veren özel bir literatürden ibarettir. Rüya tabircisi bu literatürü kullanırken sembol ve işaretlerin geldiği manayı titizlikle takip etmektedir. Zira, ancak bu karineler, sözü geçen genel geçer kanunları rüya tabirine daha elverişli bir hâle getirmektedir. (s. 1083, c.3)

Fakat her adamın rüyasında gördüğü şey bu neviye girmez. Demin bahsettiğimiz sahih rüyanın yanında karmakarışık, "adgâsü ahlâm" kabilinden rüyalar da vardır. Bunlar birtakım somut şekillerdir ki hafıza onları biriktirmekte, uyku esnasında kurgu bölgesine (=muhayyileye) göndermektedir. Kişi uykusunda bunları sahih rüya ile hiç alakası olmayan garip tablolar halinde müşahede etmektedir. Bununla diğerini birbirinden nasıl ayıracağız? Ruhânî âlemden iktibas edilen rüyalar ile aslında hafızada uyanıklık esnasında birikmiş, duyusal suretlerden doğmuş rüya arasında nasıl bir fark aramalıyız? Oysa her iki tür rüya da o veya bu şekilde hayal tarafından kalıba dökülmüyor mu?

İbn Haldun soruyu böyle açık bir şeklide ortaya koymasa da okuyucu anlıyor ki Mukaddime sahibi bu sorudan özellikle kaçınmış... Sadece şöyle demekle yetiniyor: Sahih hadislerde rüyanın üç türlü olduğu geçmiştir:

Allahtan gelen, Melekten gelen ve şeytandan gelenler. Allah'tan gelen rüya hiçbir te'vile ihtiyaç olmayan açık ve sarih rüyadır. Melekten gelen, sadık olmakla beraber tabire ihtiyacı olan rüyadır. Şeytandan gelen ise karmakarışıktır. Çer çöptür. (s. 10884, c.3) Burada akıl değil nakil tek merci ve hakemdir. Aynı zamanda İbn Haldun bize rüya tabircisinin, doğru anlamı karineler ve semboller yoluyla nasıl bulduğunu açıklamıyor. İşaret ettiği genel kanunlar ise üzerinde hiçbir kanıtın yürütülemeyeceği zorlama karşılıklardır. Fakat ne yapabilir ki? Bu meselede gayet sarih bir nakil var. Delili de nakli bir delil: "Allah'ın selamı üzerine olsun, Yusuf Sıddık nebi Kur'an'da geçtiği üzere rüya tabir ederdi. "(s.1081, c.3) O halde Kur'an rüyadan, rüyanın sınıflarından ve tabirinin mümkün olduğundan bahsettiğine göre mesele İbn Haldun'un epistemolojik sistemi açısından halledilmiş demektir. Zira burada mevzû naklî bir ilimle ilgilidir. Naklî ilimler ise tarifte geçtiği üzere öncülleri, sonuçları, delilleri itibarıyla tamamen Kur'an'a ve sünnete dayanan ilimlerdir.

* * *

Nefsin insanda bilgisel bir boyut olmak vasfıyla tesis ettiği yegane naklî ilimler, tasavvuf ile rüya tabiridir. Fakat bu ilimlerle elde edilen bilgi bir diğer insana ulaştırılamadığına ve bunlarda aklın hiçbir rolü olmadığına göre nasıl oluyor da onlara "ilim vasfı" veriliyor?

İbn Haldun problemi gayet iyi anlamaktadır. Bu yüzden bu iki ilimden bahsederken başından beri "dine dair yeni ilimler" sahasında ele almıştır onları. Tasavuf ilim değildir, bilâkis amelî bir egzersizin sonucudur. Daha doğrusu dinî davranışın özel bir biçimidir. Amaç dünya ve meşguliyetlerinden yüz çevirerek Allah'a yaklaşmaktır. Fakat bilgiler toplanıp ilimler tedvin edilmeye, çeşitli dinî malûmat düzenli bir biçimde dizilmeye, dinî davranışın nevileri de sayılmaya başlanınca tasavvuf bir sanat yahut ilim haline gelmiştir ki amacı, insanı müşahedeye götüren yolu çizmektir. Dolayısıyla hakikatte bu ilim; bir amel ve yola koyuluştur, tavırdır. Yoksa 'bilmek ilmi" değildir. Çünkü bu ilmin vazifesi saliki müşahede mertebesine ulaştırdığı anda biter. Bu müşahedenin kendisi zaten ilim değil, bilâkis daha önce belirttiğimiz gibi zevktir.

Rüya ise nefsin uyku esnasında duyulardan soyularak esas vatanı olan ruhânî evrene girmesi anlamına gelir ki burada kişinin iradesi sözkonusu değildir. Bu itibarla rüya, keşfin bir türüdür, fakat doğrudan değil dolaylı bir keşif... Çünkü yoruma ihtiyaç bırakan çeşitli işaret ve semboller vasıtasıyla gerçekleşmektedir. İslâm'ın başlangıç devirlerinde sadece Peygamber ve bazı

sahabelerin yaptığı te'vil (=yorum), ilimlerin derlenmesinden sonra değişti ve bir sanata dönüştü. Bu sanatta Peygamber ve sahabenin getirdiği rüya yorumlarında sözü geçen mana ve mazmunlar artık genel kanunlara dönüşmüştü. Şüphesiz bu kanunlara birkaç şey daha ilâve edilecek, sonuçta rüya te'vili, tasavvuf gibi nakli bir ilim olacaktı.

O halde naklî ilimlerde nefsin rolü aynı akıl gibi sınırlıdır. Bazı nakil ilimlerinde aklın rolü sadece dalları köklere katmaktan ibaret ise aynı şekilde bir kısım naklî ilimde de nefsin rolü sahibine ferdî bir tecrübe yaşatmaktan öteye geçemez. Bu zatî (=bireysel) deneyim ister tasavvuf, isterse rüya ile ilgili olsun mutlaka naklin bildirdiklerine uygun olmalıdır. "Sûfî bilgi" vahyin daha önce bildirdiklerine yeni birşey ekleyemez. Rüya tabiri de rivayet almanın sahih olduğu kimselerden nakledilen küllî kaidelerin dışına çıkamaz. Dolayısıyla naklî ilimler hakikatte vahyin getirdiklerini tasnif eden, düzenleyen çeşitli bölümlere ayıran ilimler olmaktan öte geçemez. Vahiy, kitap ve sünnetle gelenlerdir. Bu durumda naklî ilimler yeni birşey ortaya koyan mübdî ilimler değil sadece verilenleri açıklayan (=şârih) ilimlerdir. Zira nefisle [=ruhla] ilgili bilgi sahasında ibdâ, sadece ve sadece vahyindir.

5. Aklî İlimlerde Aklın Sınırı

Daha önceki filozofların da yaptığı gibi İbn Haldun aklî ilimleri dört bölüme ayırıyor: Mantık, matematiksel bilimler, fizik bilimleri, ilâhiyât. Sonra bu ilimlerden herbirini kendi dallarına ayırıyor. Ancak bu dallara ayırma işinde şöyle bir tertip uyguluyor:

1. Sayısal İlimler (Aritmatik, matematik, cebir, muamelat ve feraiz)
2. Geometrik İlimler (Genel geometri, yuvarlak şekillerin geometrisi, koniler, alan, optik)
3. Kozmografya (Genel kozmografya ve yıldız hareketleri ilmi)*
4. Mantık İlmi
5. Fizik İlmi (Genel fizik, tıp, çiftçilik)
6. İlahiyat
7. Sihir ve Tılsım (Genel sihir, göz değmesi)
8. Harflerin Esrarı İlmi
9. Kimya

---

* Kelimenin metindeki aslı "zic"dir. Farsçadır. Zîc, yıldızların güzergahından ve hareketlerinden bahseden kitaplara denilirdi. İngilizce karşılığı; "Astronomical Almanac"dır. Horoskop da denebilir. (Çev.)

İbn Haldun bu ilimleri iki merhalede ele alıyor: Önce bir tarihçi edasıyla her ilmin mevzuunu belirleyerek en önemli meselelerini, gelişim çizgisini, meşhur bilginlerini, o konuda yazılmış mühim kitapları anlatıyor. Sonra tutarsız gördüklerini özel bir eleştiriden geçiriyor, en azından bu ilimler içinde kesin bilginin sınırını çiziyor. Bu incelememizde amaç İbn Haldun düşüncesinin eleştirel-epistemolojik yönünü ön plana çıkarmak olduğu için, nakli ilimlerde yaptığımız gibi sadece İbn Haldun'un, ilkeleri ve sonuçları hususunda tenkit ve analizde bulunduğu ilimleri ele alacağız. Bunlar da felsefe, mantık, astroloji, kimya, sihir ve "sihir anlamına gelen" ilimlerdir.

A- Felsefenin Tutarsız Kılınışı ve Mantığın Sınırı

İslâm düşünürlerinin birçoğu felsefeyi eleştirmiştir. Küfre götürdüğü veya bizzat küfür olduğu için fakihler tarafından takınılan karşıt tutuma ilâveten, kelâmcılar da kendilerine göre dinin bildirdiğine muhalif görüş belirten filozoflara ilgili mevzularda reddiye yazmışlardır. Bunların başında Tehâfütü'l-Felâsife adlı eseriyle Gazâlî'nin adı ön plana çıkmaktadır. Gazâlî bu eseriyle şunu izah etmek istiyordu ki filozofların ilâhiyâta dair bütün tezleri batıldır, sadece din bakımından değil mantık açısından da böyledir durum. Zira filozoflar (=özellikle İbn Sînâ) ilâhiyâtla ilgili bilgilerinde mantıkta belirttikleri şartlara uymamışlar, dolayısıyla söyledikleri bütün sözler birbiriyle çelişir olmuştur. Bu zayıf ve mutenâkız görüşlerin sağlam kanıtlara ihtiyacı vardır.

Gazâlî'nin filozofları kendi silahları olan mantıkla vurması gibi Şehristânî de Musâraatü'l-Felâsife (=Filozoflarla Güreş) adlı eserini İbn Sînâ'ya reddiye olsun için yazmıştır. Büyük üstadın kendi ilâhiyâtını üzerinde temellendirdiği yedi meselede itirazları içeren bir kitaptır bu. Şehristânî yukarda bahsi geçen kitabında İbn Sînâ ile özbeöz mantıkî bir güreşe tutuşur. Onun bütün metinlerini lafız ve mana açısından tartışır. Amacı, onun delillerinde hem madde, hem de suret olarak bulunan hataları tek tek işaretlemektir. Bu güreşi yaparken kendisinin de belirttiği gibi İbn Sînâ'nın yapmadığı birşeyi ona yakıştırmaz, ayrıca mana ve hakikati açısından kendi görüşlerine muvafık bulduğu ifâdelerde de hususunda da muhalefet sergilemez, -zira bu ilkelere uymayı kendine şart koşmuştur- Aynı zamanda tam anlamıyla kaderci bir mütekellimin veya hiçbirşeyi kabul etmeyen inatçı bir sofistin tutumunu benimsemekten de kaçınır.[7] Şehristânî'nin metodu Gazâlî ile aynı. Şu farkla ki Şehristânî daha objektiftir ve mantığa daha sıkı sarılır, felsefe ve filozoflara dair

7. Şehristânî, Musâraatü'l-Felâsife, tahkik ve takdim: Süheyr Muhammed Muhtar, Matbaatü'l-Cebelâvi, Kahire, 1976, s. 16-17.

herhangi bir dinî yargı belirtmekten kaçınır. Bu ara malûmatı takdim etmekten kastımız, İslâm düşüncesinin felsefeye karşı iki farklı tutum sergilediğine işaret etmektir: Tartışmaya dışarıdan katılıp felsefeyi hem cüz'î hem de küllî olarak her yönüyle reddeden fakihlerin tutumu; tartışmaya içerden katılıp Gazâlî ve Şehristani gibi mütekellimlerin sergiledikleri tutum... İçerden derken, felsefenin ilâhiyâta dair tezlerini mantık silahıyla iptal etmek istemelerini kastediyoruz. Onlar bir felsefe yahut bazı muayyen felsefelerle ilgili, kendince tavır almış filozoflardır.

İbn Haldun ise felsefeye karşı yeni ve orijinal bir tutum sergiler. Onun tutumu, filozofların ilâhiyâtı dayadıkları epistemolojik ilkeleri mantıkî bir şekilde münakaşa etme temeline dayanır. Eleştirisini yaparken gayet açık pozitif bir eğilime sahip olduğunu göstermiştir. İbn Haldun felsefeyi tam anlamıyla fıkıhçı bir zihniyetle toptan reddetmediği gibi, felsefî yahut kelâmî bir tutumla bazı problemlerine karşıt olduğunu da belirtmez. Bilâkis felsefenin epistemolojik omurgasını tümüyle darmadağın etmeye çalışır. Çünkü felsefî düşüncenin (=metafiziğin) temel öncüllerinin batıl olduğunu göstermeyi hedefler.

Hakikaten İbn Haldun felsefeye getirdiği epistemolojik eleştiride çağının metafizik düşüncesinin ilk öncülleri mesabesindeki üç ana yargıyı tartışmakla işe başlıyor. İbn Haldun'un, filozofların dilinden aynen aldığı üç yargı şöyle:

a. "Varlık, duyumsananlar ve duyu ötesi olanlar da dahil olmak üzere, tümüyle idrak edilebilir. Varlığın zatı ve bütün halleri; hedefleri ve illetleriyle beraber aklî kıyas ve derin bakışla(=araştırma) anlaşılabilir."

b. Varlığın bu tarzda idrak edilişi filozofun etkin akıla "ulaşmasını", onunla ilişki kurmasını sağlar. İşte bu ittisâl, mutluluğun ta kendisidir. Bu yüzden felsefenin hedefi mutluluktur.

c. Aklı, hakla batıl arasında kesin bir ayrıma götürecek kanun vardır. Bu kanunun (=mantığın) filozoflar tarafından tam anlamıyla ilkelere riayet edilerek benimsenmesi; gayeye ulaşmayı sağlayacak, böylece filozoflar, varlığı, "esas hali üzere" idrak edebildikleri gibi ittisâl ve saadeti de elde edeceklerdir.

İbn Haldun doğrudan bu yargıları tartışıyor, hepsinin de yetersiz olduğuna dair kanıtlar ileri sürüyor yahut en azından bu yargıların kesin bilgiden uzak olduğunu anlatmaya çalışıyor. Öyle ki bunların iptali gerçekleştiği yahut onlarla ilgili bir şüphe uyandırılabildiği vakit felsefenin tümünün batıl olduğu ortaya çıkacaktır.

Evvelâ mantıkla başlayalım: İbn Haldun akla ve mantığa saldırmıyor. Sadece filozofların, aklın hududuna riayet etmediklerini, bilâkis bu sınırlara tecavüz eettiklerini, mantık ilminde belirttikleri şartlara uymadıklarını, hatta

o şartları unutup serbest davrandıklarını ispatlamaya çalışıyor. İbn Haldun'a göre akıl "doğru bir terazidir. Onun yagrıları, yalan barındırmayan kesinlik ifade eder. Ancak sen, tevhid, ahiret, nübüvvetin hakikati, ilâhî sıfatların hakikati ve onun [=aklın] merhalesinin ötesinde olan şeylerle ilgili hususları akılla ölçmeye tamah etme! Zira böyle bir arzu, olmayacak birşeye tamahtır." (s. 1037, c.3) Mesela mantık doğru ile yanlış hükmü ayırdetme hususunda akla yardım eden bir alettir. Mantık tartışma esnasında kanıtları ardarda getirmede zihin becerisini artırmaktadır. Böylece delilde doğruluk ve kalite sağlanır. (s. 1206, c. 3) Fakat mantık kesinlikle genel zihni yargıların, [=küllîlerin] somut gerçeğe "fiilen uygun olduğuna" dair hiçbir kanıt getiremez. Bilâkis mantık sınaatı, yanlış neticeler vermeyeceğinden emin olunan bir ilim değildir. Çünkü onda münakaşa çoktur ve o somut olandan gayet uzaktır. Zira ikinci dereceden akledilenleri dikkate alır. Bilâkis de bu ilmin ana kuralları yakînî tatbîke riayet edildiği zaman, o hükümleri reddeder, onlarla mücadele eder. (s. 1247 , c.4)

Durum böyle olduğuna göre filozoflar, varlığın somut ve somut ötesi de dahil olmak üzere tümüyle toptan ve perakende (!) idrak edebileceğini nasıl savunuyor, ve bu idrakin kıyas ve tariflerle yani "mantıkla" gerçekleşeceğini hangi cüretle söylüyorlar? Bu yanlış iddia onları şu yargıya itiyor: "Ruhânî evrenin varlıklarını (=zatlarını) idrak etmek mümkündür." Oysa bu varlıklar, onların da itirafıyla, maddeden uzaktır. Halbuki kendileri mantıkta "maddesi olmayan şeyin kanıtlanamayacağını" kabul etmemişler miydi?

İbn Haldun şöyle cevap veriyor: Onları böyle yargılara sevkeden husus, tanıklık ve duyu yargısıyla, önce alt cismi keşfetmeleri, sonra idraklerinin birazcık gelişerek canlılardaki duyu ve hareket sebebiyle nefsi hissetmeleri, daha sonra nefsin güçleri vasıtasıyla aklın otoritesini idrak etmeleridir. Burada idrakleri durur. Tıpkı insanî varlıkla ilgili bir hüküm verir gibi semâvî üst cisme dair bir yargıda bulunurlar. Böylece onlara göre feleğin de tıpkı insan gibi kendine özgü nefsi ve aklı bulunması vacip olur. (s. 1301, c.4)

Evvelâ şunu belirtmeliyiz ki İbn Haldun Yunan metafiziğinin epistemolojik olarak insan ile kaniat arasında mukayese üzerine kurulu olduğunu anlamıştır. (=İnsanın nefsi ve aklı vardır. O halde feleklerin de nefisleri, akılları olmalıdır.) Bu yüzden gökteki cisimleri nefis sahibi, diri varlıklar olarak tasavvur ettiler. Mukayesenin bu türü İbn Haldun'a göre batıldır. Çünkü ruhânî evrenin varlıkları bizim idrakimizden tamamen uzaktır. Bizim anlayışımız için "gâib" durumundadırlar. O halde bu evrene ait varlıklar nasıl oluyor da somut varlıklara şu veya bu şekilde kıyas edilebiliyor? Öte yandan İbn Haldun şunu da mülahaza etmiştir ki, söz konusu karşılaştırmanın

doğruluğunu kabul etsek dahi göksel akılların sadece dokuzla sınırlı bırakılıp onuncusunun etkin akıl olduğunu kanıtlayacak hiçbirşey yoktur.

Bu ilk mülahazadan sonra İbn Haldun'un epistemolojik temelle ilgili eleştirisine dönelim. Filozoflar tabîîyat ve ilâhiyâtla ilgili görüşlerini bu temel üzre inşa etmişlerdi.

Genel tabîîyatla ilgili olarak İbn Haldun şunu gözlemlemektedir: Filozoflar bu husustaki görüşlerini tamamen soyut bir temel üzerine kurmaktadırlar. Somut varlıklardan genel suretler çıkarıyorlar ve bu suretler bütün varlıklara uygun geliyor. "tıpkı bir kalıbın,toprak veya mum üzerine resmettiği bütün nakışlara uygun gelmesi gibi." Bu ilk suretler veya "temel akledilenlerden" genel manaları çıkarıyorlar. Alabildiğine umumi olan bu genel manalardan kalkarak, soyutlama işini külli ve basit manalara kadar götürüyorlar. Bu merhaledeki külli ve bölünmez (=basit) manalar ise artık bütün manalara, şahıslara ve varlıklara uygun gelmekte, hepsini içine almaktadır." Bu basit manaların kesin aklî kanıt ile bir kısmının bir kısmına eklenmesi yahut onlardan kopartılması yoluyla güya varlığın sahih ve doğruya mutabık bir surette tasavvur edildiğini sanıyorlar. İşte varlığın doğru tasavvur edilişi, onlara göre saadettir.

İbn Haldun, soyutlama işini, ardarda manalar çıkarma eylemini yanlış bulmaz, bilâkis bütün bilgilerin kaynağı olarak görür. O, filozofların varlık hakkında genel tasavvurlarını sentezleyiş ameliyesini, mantıkî, aklî burhana uygun geldiği sürece tartışmaz bile. İbn Haldun'un var gücüyle münakaşa ettiği şey; filozofların bu yolla kainat hakkında elde ettikleri tasavvurun tam anlamıyla kainata mutabık olduğunu sanmalarıdır. O, filozofların kendileri adına kainata dair bir dizi soyutlama ile kurdukları tasavvurun ille de varlığın hakikatına mutabık olmadığını, hatta bu tasavvurun kesinlikten uzak bulunduğunu savunur. Şöyle diyor: "Onların zannettikleri şekilde kıyas ve tariflerden doğan zihni sonuçlarla dış dünyadakiler arasında karşılaştırma mukayese, kesinliğe dayanmaz. Çünkü öncüller, genel küllî ve zihnî yagılardır. Oysa dış varlıklar maddeleri ile somutturlar. Belki de onların maddelerinde öyle birşey var ki küllî ve zihnî olanın dışta bulunan somut şeye mutabık olmasını engelliyor. Ancak bu hususta duyularının tanıklık ettikleri hariç... O zaman onun kanıtı kendi tanıklığı olur. Yoksa söz konusu deliller değil!" (s.1202, c.4)

İbn Haldun burada mühim bir epistemolojik tez ortaya atar. Çağdaş bilimsel teze yakındır bu. Düşünce ile vâkıa arasında uygunluk, aklın, kıyas ve tariflerle kurduğu soyut tasavvurlar ile renkli ve zengin somut hakikat arasındaki mutabakat meselesinden bahsediyoruz. İbn Haldun bu mutabakatın olabilir-

liğini reddetmiyor, ispatlanabilirliğini tartışıyor ki mühim olan da budur. İbn Haldun, filozofları, savundukları varlıkla ilgili nazariyenin doğruluğuna inanma hususunda sadece mantıkî delillerin sıhhatine dayandıkları için eleştiriyor. Ona göre bu tutum yanlıştır. Çünkü mantıkî deliller; soyut tasavvurları, "bir kısmını bir kısmına katmak yahut ayırmakla" düzgün hâle getirir. Başka türlü değil. Mantığın rolü bu katılım veya ayrımı (=red, nefy) araştırmaktan öteye gitmez. Mutabakata gelince deneyim olmaksızın ispatı veya reddi kesinlikle mümkün değildir. Bu, şu anlama geliyor ki aklın soyutlama aracılığı ile kurduğu genel külli kanunlar, ancak vâkıaya uygun geldikten ve vâkıa aracılığıyla güçlendirildikten sonra hakikate mutabık olur.

Öyleyse vâkıaya uygunluk anlamında genel fizik felsefesinin kesin kabul edilmesi doğru değildir. Dolayısıyla fizikle ilgili söz konusu genel bilgiler üzerine inşa edilen herşey kesinlikten uzak olur. Burada fizikî bilgilerin tecrübe edilebilir olanları istisna ediliyor: Tıp ve çiftçilik gibi ki temel yargılarının doğru olup olmadığı doğrudan deney yoluyla anlaşılabilir. (s. 1108-1110, c.3)

İlahiyata gelince durum gayet açık. Zira tabiî ilim dediğimiz fen ilimlerinin dahi ancak tecrübe edilebilir yönleri kabul görüyorsa ilâhiyât bilgisi tamamen imkânsız demektir. Çünkü bu ilmin konusu "duyu ötesi varlıklar dediğimiz ruhânî şeylerdir. Onların zatları tam anlamıyla meçhûldür. Onlar hakkında kesin kanıt ileri sürmek mümkün olmadığı gibi onlara erişmek ve onlarla bağlantı kurmak da imkânsızdır. Ruhânî evrenin varlıklarına soyutlama yoluyla erişebilmenin mümkün olduğunu savunduğumuz zaman büyük hata etmekteyiz! Çünkü soyutlama; akledilirlerin (=kavramların) dış dünyadaki somut varlıklardan elde edilebilmesi demektir ki ancak idrak edebildiğimiz şeylerde geçerlidir. Biz, ruhânî varlıkları idrak edemiyoruz ki onlardan mahiyetler elde edelim, çıkartalım... Çünkü onlarla bizim aramızda duyu perdesi vardır. O halde filozofların ilâhiyâta dair söyledikleri herşey sadece zandan ibarettir. Onların en büyüğü Eflâtun da bunu itiraf etmiyor mu? İbn Haldun bu görüşüne şunları da ekliyor: "Biz bunca yorgunluk ve çabadan sonra sadece zan elde edeceksek en baştaki zan bize yeter!" (s. 1209, c.3)

Bu ilk zannın türü nedir? Söz konusu zan, ikinci bilgisel boyut yani nefis aracılığıyla elde ettiğimiz bilgidir. Nefis tarifte geçtiği üzere ruhânî bir cevher olup, şu anda bahsettiğimiz ulvi âlemin bir parçasıdır. Dolayısıyla bizim bilgi alacağımız tek şey odur. Nasıl? Ve hangi sınıra kadar? İbn Haldun şöyle diyor: "Biz nefislerimizde, sahih vicdan ile üç âlemin varlığına tanık oluyoruz. Birincisi duyu âlemidir. Onu idrak hususunda ortak olduğumuz duyu verileri sebebiyle kabul ediyoruz. Sonra sadece beşere özgü olan düşünceye itibar ediyor, ona

dayanarak insana ait nefsin varlığını zarûri olarak biliyoruz. Zira onun duyu üstü olan ilmî verileri iki yanımız arasında [=gövdemizde] mevcuttur. Bu yüzden onu, duyu âleminin üstünde başka bir âlem olarak görüyoruz. Sonra üstümüzde bulunan üçüncü bir âlemin varlığına, içimizde hissettiğimiz gizli alâmetleriyle tanık oluyoruz. Bu âlemetler irade ve fiili harekete yönelme tarzında kalplerimize gönderilmektedir. O halde bizim âlemimizin üstündeki âlemden, söz konusu istemli hareketlere bizi sevkeden bir etken vardır. Bizim âlemimizin üstündeki âlem, meleklerin ve ruhların âlemidir. Bizde etkileri, alâmetleri mevcut olduğuna göre o âlemde idrak edilebilir varlıklar mevcuttur. Oysa bizimle onlar arasında nice engel ve tehlike vardır. Belki de bu ruhânî yüce âlem ve varlıklarına dair delil getirmek, rüya ile mümkün olacaktır. Rüya esnasında bize, uyanıkken gafil olduğumuz şeyler verilmektedir. İçlerinde sahih olanlar vâkıaya da uygun gelmekte, böylece onların hak olduğunu, hak bir âlemden geldiklerini bilmekteyiz. Edgâsü ahlâm dediğimiz karışık rüyalara gelince bunlar idrakin içeride topladığı hayali suretlerdir ki duyudan uzaklaşınca fikir onlar arasında bir gezinti yapıyor. Ruhânî âleme dair bundan daha açık bir kanıt bulamayız. Bunu genel olarak böyle bilir, fakat ayrıntılarını idrak edemeyiz."

İbn Haldun şunları da ekliyor: "İlahiyat yapan filozofların, bu evrenin varlıklarının tasnifi ve tertibine dair söyledikleri ve 'akıllar' diye adlandırdıkları şeylerin tümü; kesin bilgi ile hiçbir alakası olmayan hususlardır. Çünkü bunlarda nazarî delilin şartı karışmış (=yokolmuştur.) Onların mantığa dair kelâmlarında da kabul edildiği gibi! Çünkü mantığın şartı, yargılarının zâtî ve başlangıçlı olmasıdır. Oysa bu ruhânî zatlar, zâtîliği (=kendiliği) tamamen meçhul şeylerdir. O halde onlar hakkında kesin kanıt getirmenin bir yolu yoktur. Elimizde o âlemin ayrıntılarına dair hiçbir idrak edilebilir şey yok ancak imanın bildirdiği ve sağlam kıldığı şer'i yargılardan aldıklarımız hariç." (s. 979-981, c.3)

O halde ilâhî ilim, kesin aklî ilim gibi mümkün değildir. Akıl, bu ilmin mevzularını idrak etmekten acizdir, bu ilme dair ayrıntılı söz söylemeye hiç güç yetiremez! Dolayısıyla filozofların saadet nazariyesi, temelden batıl bir nazariyedir. Onlar kendileri için saadetin, varlıkları olduğu gibi idrak etmekle mümkünleştiğini sanıyorlar, bununla ruhânî varlıkları kastediyorlar. Boş, saçma bir vehim bu! Bu anlamıyla saadet, anlayanın anladığı şeyden ötürü sevince kapılışıdır." Oysa beşer aklı duyu âlemini aşamadığı, idraklerinde de duyu âleminden elde edip soyutladığı şeylerin ötesine geçemediği için bu idrâkle elde edildiği varsayılan saadet yine aynı âlemin hudutlarıyla sınırlanmıştır. O halde ruhânî âlemi idrak etmekle doğan saadet, akıl aracılığı ile elde edilemez. Bunu ancak nefs yoluyla elde etmek mümkündür. Bu durum-

da duyu perdesi kalkar, bütün cismânî algılar unutulur. "İşte cismânî güç ve algılarında egzersiz yaparak beyinden düşünceyi bile silmeye kalkan mutasavvıfların yolu budur. Böylece cismânî engel ve meşgûliyetler kalktığı anda nefsin kendinden doğan, kendine özgü idrâki ortaya çıkacak, müthiş bir sevinç ve ifade edilemez bir haz belirecektir onlar için. "(s. 1204, c.4)

O halde filozofların, söz konusu saâdetin, ruhânî varlıkları idrâk ve etkin akla ittisâl yoluyla elde edileceğini savunmaları tamamen uydurma, merdûd bir sözdür! Zira onlara göre etkin akıl ruhânî bir varlıktır. Beşerî akıl ruhânî varlıkları idrak edemez. Onlarla ittisâle (=iletişim kurmaya) güç yetiremez. Aristo, ittisâlden bahsetmişse sadece nefsin kendine ait olan, kendinden doğan idrâkini kastetmiştir. Bu idrâk vasıtasızdır. Böyle bir idrâk de ancak duyu perdesini açmakla gerçekleşir. (s. 1205, c.4)

Aristo'nun hakikaten kapalı olan ittisâl nazariyesine getirilen bu sûfî yorumu bir kenara bırakalım da şunu düşünelim. İbn Haldun ilm-i ilâhînin imkânına dair yaptığı tartışma boyunca kendiyle barışık kalmış, mantığı ve ana dayanağı ile insicam içinde hareket etmiştir. İbn Haldun'un felsefe-metafizikle ilgili tutumu ilm-i kelâmla ilgili tutumunun aynısıdır: Akıl, duyu ve tecrübenin sınırlarıyla çevrilmiştir. Bu yüzden aklı, duyumsananlar dairesinin dışındakiler hakkında bilgi edinmek için bir aracı yapmaya kalkmak imkânsızdır. Tarifte geçtiği üzere ruhânî âlem duyumsanmayan bir âlemdir. O halde aklın bu âleme dalması, bu âlem hakkında laf etmesi doğru değildir. Geriye, İbn Haldun epistemolojisinin temel bilgisel boyutu olarak nefis kalıyor. Nefis, ruhânî âlemden bir parça olmak vasfıyla bize o âlemin varlığını hissettiriyor. Çeşitli hâllerle oluyor bu. Özellikle, herkesin kendine özgü bir vicdâniliği ile vuku bulan rüyadaki hâller gibi. Ruhânî âlemin sıfatları ve zâtlarının hakikatine dair bunun dışındaki hususlar "tamamen kapalı şeylerdir ki onlar hakkında bilgi edinmenin bir yolu yoktur." (s. 1209, c.3) Ancak imanın bildirdiği ve sağlam kıldığı şer'î yargılardan aldıklarımız hariç. Bu iman da kemâlini, tasavvufta buluyor. Keşfe ve müşahedeye götüren tek şey tasavvuftur.

Bu tutum acaba akledilir aleyhine, irrasyonel lehine bir öğretinin inşası anlamına geliyor mu? Bu meselenin münakaşasını sonraya bırakalım. Astroloji ve kimya konularına geçelim.

B- Astrolojinin İptali, Simyanın İmkânsızlığı

İbn Haldun'un, mümkünlüğünü tartıştığı tabiî ilimlerden biri de astrolojidir. Astroloji, savunucuları tarafından unsurlar âlemindeki (=duyumsanabilir maddî âlem) varlıklara dair henüz vuku bulmalarından önce bilgi veren bir sınaattır. Bu bilgi, yıldızların güçleri, tek tek yahut toplu olarak unsurî

varlıklara etki edişleri yoluyla elde edilir. Böylece gök cisimleri ve feleklerin konumları ilerde meydana gelecek her türlü genel ve özel olaya delâlet eder. (s. 1207, c.4) İbn Haldun bu tür bir ilmin varlığının mümkün olmadığını söyler, inkar eder. Şöyle der: "Gök cisimlerinin güç ve etkilerini nerden bilelim?" Sonra filozof ve "bilginlerin" bu mevzûya dair teorilerini arzeder ve çürütmeye çalışır.

Bu ilimle meşgul olanlardan bir kısmı tecrübe yoluyla yıldızların tesirine tanık olduklarını iddia ederler. Daha doğrusu gök cisimlerinin kendi feleklerinde (=yörüngelerinde)ki hareketi gözlemleme ve bu hareketten sonra beşerî-fizikî evrende vuku bulan hâdiseleri takip yoluyla yıldızların etkisini kanıtlamaya çalışırlar. İbn Haldun'a göre bu görüş tamamen hatalıdır; zira sözkonusu tecrübe tamamen hakikatın dışında anlaşılmakta, yanlış yorumlanmaktadır. Ona göre tecrübe, bilgi veya zannın hakikat olması için defalarca, ardarda tekrar edilmesi gerekir. Gök cisimlerinin yaptığı devirlere gelince, aralarında çok uzun bir zaman içinde gerçekleşenler vardır ki tekrar edebilmesi için uzun ve ardarda gelen büyük zaman dilimlerine ihtiyaç vardır. Âlemin en uzun yaşayanları dahi bunlara yetişmekten (=bir devirin ikinci defa tahakkukuna şahit olmaktan) acizdirler. Hatta bütün canlıların hayatlarının toplanması durumunda dahi olmayacak bir iştir." (s. 1207, c.4)

Başlarında Batlamyus'un bulunduğu bir diğer taife de şöyle demektedir: Yıldızların etki ve güçlerine, her birinin güneşe kıyas edilmesine dayalı tecrübe ve sezgi yoluyla tanıklık ediyoruz. Güneşin doğasını ve etkilerini ise apaçık bir şekilde bilmekteyiz. Güneş, ekine ve meyvelere tesir ettiğine göre, diğer gök cisimlerinin, kendi ufuklarının altında bulunan varlıkları bir çeşit tesir altında bırakmaları akıldan hiç de uzak değil. İbn Haldun tesirin bu türünün mümkünlüğüne dair bir itirazda bulunmuyor. Fakat bu tesiri bilmenin -sezgi ve tecrübe yoluyla- mümkün olduğuna karşı çıkıyor. Bir önceki bölümde tecrübeden bahsedildi. Sezgi, ise sadece tahmindir. Sezgi düşünenin fikrini güçlendirmesine yardımcı olur. Varlığın illetlerinden olmadığı gibi bu sınâatın temel ilkelerinden de değildir. Bu sezgi ve tahmin yokolduğu zaman ondan doğan şeyler zan mertebesinden şüphe mertebesine iner (s.1209, c.4). Hatta sadece tartışma için dahi o yahut bu yolla yıldız güçlerinin bize ilim sağladıklarını, hakiki bir bilgi verdiklerini kabul etsek; bu kabul tek başına geleceğe dair bilgi hususunda yeterli değildir. Çünkü "yıldızların güçleri tek başına etken değildirler. Bilâkis ortada yıldızlarla beraber maddî cüz'e etkide bulunan başka güçler vardır. Babanın evlat sahibi olma gücü, nutfedeki güç, türleri birbirinden ayırmaya yarayan özel güçler gibi." Bu birbirinden farklı, yıldızlara ait

olan ve olmayan bütün güçlerin beşer aklı tarafından tek tek incelenmesi, kapsanması imkânsızdır. Ayrıca bunlar arasında son derece gizli olup kesinlikle beşeri bilgiden çok uzakta yer alanlar mevcuttur. Bu nesnel ve öznel sebepler; yıldızları gözetlemek suretiyle yer âleminde meydana gelecek şeyleri bilmek iddiasında bulunan astroloji ilmini muhal kılar. Dolayısıyla müneccimlerin söyledikleri herşey zandır, yalandır!

Simyaya gelince "bu ilim bir maddenin yapay yollarla altın ve gümüş haline getirilişini inceleyen bir ilimdir. Bu ilim sözkonusu neticeye götürecek yolları açıklar." (s. 1186, c.4) O hâlde teorik açıdan mümkün gözükse de pratik bakımdan imkânsızdır.

Nazarî açıdan İbn Haldun, Fârâbî'yi şu görüşünde destekliyor: Altın, gümüş, kurşun, kalay, bakır, demir ve çinkodan müteşekkil yedi maden aslında tek bir türün sınıflarıdır. Bunların farklılığı, nem, kuruluk, yumuşaklık, sertlik ve renk gibi keyfiyetlerden doğmuştur. O halde teorik olarak bir kısmının bir kısmına dönüşmesi mümkün görülüyor; "zira bu durumda arazların değişmesi ve yapay olarak birbirine sokulması imkânı vardır." Böylece bu madenler içinde değersiz olanlar değerli olana dönüştürülebilir. Söz konusu nazariye; altına ve gümüşe dönüşebilmesi için doğanın madenî bir cisme yaptığını aynen yapmaya çalışma esasına dayanıyor. Bu da "etkin ve edilgen güçlerin, değişimin en kısa zamanda gerçekleşmesi için üstüste getirilmesi yoluyladır. Çünkü etkenin gücünün artırılması fiilin (=oluşumun) zamanını kısaltmakta, eksiltmektedir." (s. 1219, c.4)

İbn Haldun, simyanın imkânsızlığını savunan, hatta ilkesel açıdan dahi madenlerin her birinin kendine özgü ve birbirlerinden farklı türler olduğu için dönüşümlerinin muhal olduğunu belirten İbn Sînâ nazariyesine karşı çıkıp yukardaki düşünceyi desteklese de; bazı madenlerin sadece karışım ve sunî yollarla dönüştürülebileceğini akıldan uzak buluyor, hatta reddediyor. Bu konudaki kanıtı şudur: Kimya ile uğraşan kişi, bir kısım madeni bir diğer kısma dönüştürmek için doğanın madende gerçekleştirdiği eylemi takip etmek ve alacağı tedbirlerle işini ona denk düşürmek zorundadır. Bu iş herşeyden önce o madenin doğada geçirdiği oluşum safhalarını tasavvur etmeyi gerektirmektedir. "Öyleyken, altının ardarda bir çok hâlini tasavvur etmek, her merhaledeki farklı oranlarını tespit etmek, değişim zamanında özünde bulunan sıcaklığın nasıl farklılaştığını bilmek, her merhaledeki sürenin ne kadar olduğunu tayin etmek, onun yerine geçecek olan, üstüste gelecek güçlerin miktarını tasavvur etmek şart oluyor. Bütün bu bilgilerle tabiatın madene yaptığı etkiye denk bir eylem meydana getiriliyor. Oysa bunların tümü çok geniş ve kapsamlı bir ilmi gerektirmektedir. Beşerî bilgiler ise bundan acizdir." (s. 1221, c.4)

O halde kimyanın imkânsızlığı teorik açıdan değil pratik açıdandır. "Kimya senin de gördüğün gibi sadece türler ve tabiat açısından imkânsız değil, bilâkis bilgi yetersizliğinden, beşerin acizliğinden ötürü imkânsız olur. Çünkü kısaca özetlenen bu yolla sözkonusu sınâat gerçekleşseydi, tabiat bunu öylece bırakmazdı. Çünkü bu işlem en kısa yoldur. Oysa tabiat en uzak ve inatçı olanı dahi sentezlerken en yakın yolu asla terketmez." (s. 1222, c.4) "Tüm bunlara ilâveten şunu da söylemek gerekir ki bizzat deney, kimyanın şeklen varolabilmesini dahi imkânsız görür. İlim ehlinden hiçbirinin henüz bunu kefşetmediği, bunun çaresine dair bir hâdisenin duyulmadığı malûmdur. Bu yolda yürüyenler üstünkörü hareket ediyor ancak ve yalan hikayeler elde ediyorlar. Çünkü cedelci filozofların zannettiği gibi böyle birşeyin varlığı sabit olsa da onların bu konudaki sözleri tabiatla hiçbir alâkası bulunmayan sözler olarak kalır. Söyledikleri sözler ancak sihir ve benzeri harikulâde işlerle ilgili kelâmdan sayılır." (s. 1223, c.4) "Bu yüzden bu işle uğraşmak sihir kabilindendir. Zira gerçekleştiği zaman ruhların etkisiyle, sıradışı sebeplerle ya keramet ya mucize yahut sihir olarak gerçekleşir. Dolayısıyla filozofların tümünün bu konudaki sözleri bizi, hiçbir hakikata ulaştırmayan sözlerdir. Ancak sihir ilminin deryasına dalan ve ruhun tabiat âlemine nasıl tasarruf ettiğine muttali olanlar hariç." (s. 1224, c.4)

* * *

Astroloji ve kimya mümkün olmayan ilimlerdir. Çünkü bu iki ilmin varoluş gerekçeleri beşer aklının gücünü aşmakta, onun ihtisas sahasının dışına çıkmaktadır. Fakat İbn Haldun sadece akledilirin sınırlarında kalmaz, daima irrasyonelin sınırlarına, daha doğrusu ikinci bilgisel boyut olan nefsin ihtisas alanına da geçer. Böylece kelâm ve felsefe alanında aklın aciz kaldığı şeyleri tasavvuf alanında nefis takdir eder. Aynı şekilde tabiîyât meydanında kimya ve astroloji gibi aklın aciz olduğu hususların takdiri de nefse kalmıştır. Fakat nefs bu takdiri başka bir sahada, sihir sahasında yapar ki filozoflar ve bilginler sihri aklî ilimler içinde sınıflandırmışlardır.

6. Nefsin Aklî ilimlerdeki Rolü: Sihir ve Benzerleri

Aklın aciz olduğu hususu nefs halleder. Bu konuda takdir nefse kalır. Fakat bunun da sınırları var. İşte, İbn Haldun epistemolojisinin esas prensiplerinden biri de bu. Nasıl oluyor?

Onun sözlerine kulak verelim: "Beşerî nefisler tür itibarıyla aynı olsalar da nitelik itibarıyla farklıdırlar. Onlar çeşitli zümrelerden müteşekkildir ve her zümre bir diğerinde bulunmayan kendine ait özelliklere sahiptir. Bu özellikler

o zümrenin doğası, fıtratı ve cibilliyeti olmuştur. Peygamberlerin nefisleri öyle bir niteliğe sahiptir ki rabbânî bilgiye elverişli, istidatlı olmak onların fıtratında var. Meleklerin Allah'tan getirdiklerine muhatap olmak da bu kabildendir. Daha önce geçtiği gibi bu istîdâdı takip eden diğer tesirler de (mucizeler) böyledir. Sihirbazların ruhlarında varlıklara etkide bulunmak özelliği mevcuttur. Gök cisimlerinin ruhânîyetini tasarruf amacıyla yanlarına çekmek nefsânî yahut şeytânî bir güç ile tesirde bulunmak özelliği vardır onlarda. İşte sihir bu." (s. 1114, c.3)

Burada sihir yapan nefisler üç mertebeden müteşekkildir. Hiçbir alet ve yardımcı olmaksızın sadece himmet ile tesirini gösteren nefisler, filozofların hakikaten sihir diye adlandırdıkları şeyi yaparlar. Feleklerine, unsurların mizaç yahut sayıların özellikleri yardımıyla tesir eden nefislerin yaptığı işe tılsım denilir. Son olarak cumhurun tahayyül güçlerine etki eden nefisler vardır ki bu durumda, göz boyayan bir sihirbaz halkın hayal gücüne etkide bulunmakta, türlü türlü görüntüler, misâller ve arzuladığı değişik suretler bırakmaktadır. Sonra bu görüntü ve suretleri, müessir nefsinin kudreti yardımıyla bakanların duyu âlemine indirir. Böylece ortada hiçbirşey olmadığı halde seyredenler sözkonusu şekil ve hayellerin dış dünyada varolduğunu sanırlar. İşte, göz boyama budur.

İbn Haldun sihrin varlığını inkar etmez, hatta "akıl sahibi insanlar arasında hiç kimse sihrin varlığından şüphe etmez" der. Onun bu konudaki delili sihirbazların, olaylara tesir edişleridir. O bununla da kalmaz. Bazı tasavvuf erbabının dünya ahvâline etkide bulunduğunu vurgular. Fakat iyi bilmektedir ki tesirin bu türü, kesinlikle sihir gibi değildir, ancak Allah'tan gelen bir ihsan ve yardımdır. "Çünkü onların işi, nübüvvet mirasından ve takipçiliğinden geçmektedir." (s. 1122, c.3). Daha da ötesi İbn Haldun göz değmesine inanmakta, bu hususu nefsânî tesirlerden saymaktadır. Şöyle ki varlık ve hâdiseleri idrâk ederek seyreden biri, gördüğü şeyden hazzetse ve bu beğenisinde aşırı gitse, işte o zaman hoşlandığı şeyi sahibinden koparmakla elde edeceğini bilse; "nefsiyle hoşlandığı şeye tesir eder ve onun fesadını arzular." Bu anlamıyla göz değmesi, fıtrî bir özelliktir, sahibinin isteğine veya edinimine, kazanmasına kalmış birşey olamaz. Bu yüzden sihir ve benzerleri gibi sahibinin tercihine kalmış diğer etkileyiş türlerinden tamamen farklıdır. İbn Haldun'un özel olarak ilgilendiği nefsânî ilimlerden biri de harflerin esrarı ilmidir. Bu ilim simya ilminin dallarından olup, konusu hakkında ayrıntılı bilgi verilemez, kendine özgü meseleleri saymakla bitmez. İbn Haldun bu ilmin, sapkın tasavvufçuların ortaya çıkışı, duyu perdesini yırtmayı arzu edişleri, kendi ellerinde harikaların

zuhurunu istemeleri ve unsurlar dünyasına tesir etme talebinde bulunmalarından ötürü doğduğunu söyler. Bu ilmin nazarî esası; varlıkların "Bir"den zincirleme türeyişine inanmaktır. "Onlar sanıyorlardı ki en yüce olgunluk, felek ve gök cisimlerine ait ruhların ortaya çıkmasıdır. Harflerin tabiat ve esrarı, cisimlere geçmekte, bu düzen üzere isimlerden de varlıklara sirayet etmektedir." (s. 1151, c.4) Bu yüzden rabbânî nefislerin, esmâ-i hüsnâ ve tüm varlıklara sirayet eden sırlarla çevrili harflerden müteşekkil ilâhî kelimeler vasıtasıyla tabiat âlemine etki edeceklerini söylerlerdi. Bu tasarruf ve etki gücünün sırrına gelince farklı görüşler ileri sürdüler: Bazıları harflerin, tabiatın mizacı gibi bir mizaca sahip olduğunu savunmuşlar, unsurlarda olduğu gibi harfleri de tabiat olarak dört kısma ayırmışlar, bir kısmını ateş huylu, diğerini hava mizaclı, öbürünü su eğilimli, bir diğerini de toprak karakterli saymışlardır. Bazıları ise harflerdeki etkileyiş gücünün sırrını sayısal oranlara bağlamışlar, mesela "ebced" kelimesindeki harflerin hem "ilk ortaya konuluş", hem de "doğaları" itibarıyla herkesce bilinen sayılara delâlet ettiğini belirtmişlerdir. İbn Haldun her iki gruba da karşı çıkıyor, ona göre harfler ve sayılar arasındaki münasebet tamamen terminolojiktir. Daha sonradan insanların muvafakatıyla ortaya çıkmıştır. Kendi başına hiçbirşeye delâlet etmez bu. Sadece bizim aramızda belli bir manayı kararlaştırdığımıza delâlet eder. Harflerle mizaclar arasındaki münasebete gelince ona göre anlaşılması son derece güç bir durumdur bu. Çünkü bilgi ve kıyas kabilinden değildir. Bunu savunanların dayanağı ise zevk ve keşiftir. "Bu harfler ve onlardan müteşekkil isimler yoluyla tabiat âlemine etki edilmesi, gök cisimlerinin de bundan etkilenmesine gelince; birçokları tarafından yapıldığı kesin olarak sabit olduğu için inkar edilemez bir hâdisedir." (s. 1153, c.4) İbn Haldun sihirbazların işinden saydığı tılsım işiyle, keşf erbabı mutasavvıfların işinden saydığı esrar-ı huruf veya simya ilmi arasında fark gözetmek hususunda son derece ısrarlıdır. Çünkü tılsım ehlinin tabiat âlemine etkide bulunuşu, ancak feleklerin ruhâniyetini harekete geçirmek, onları şekillere veya sayısal nispetlere bağlamak yoluyla gerçekleşmektedir. İsimler ve harfler erbabının tasarrufu sadece ve sadece keşif, müşahede yoluyla ilâhî nurdan, rabbânî yardımdan faydalanmaları ile gerçekleşir. Ayrıca tılsım ehlinin gerçekleştirdiği değişim ve tasarruflar bizzat onlar tarafından arzulanmakta, oysa keşif ehlinin tasarrufları Allah'ın onlara bir ikramı olarak keramet tarzında vuku bulmaktadır. (s. 1154, c.4)

İbn Haldun'un özel ehemmiyet verdiği simya ilminin dallarından biri de sorulardan cevap çıkarma işidir. Özellikle tasavvuf erbabının önderlerinden Mağribli Ebu'l-Abbas Sîdî Ahmed es-Sebtî'ye nispet edilen "Âlemin Zayircesi"ne işaret ediyor. Bu zat 6. yüzyılın sonlarında Merakeş'de yaşamış,

Muvahhidî hükümdarlarından Ebû Yakub Mansur'un dönemini idrâk etmişti. (s. 541, c.1) Zayirce denen şey iç içe geçmiş dairelerden ibaret idi. Bu tablodan, feleklerin, unsurların ve oluşumların yerleri tespit edilmişti. (s. 1157, c.4) İbn Haldun karmaşık bilimsel bir çalışma olan bu zayirceye hayret ve gıpta ile bakmasına rağmen açıkca şunu kabul etmektedir ki sözkonusu aletin gaybı idrak etmekle hiçbir alâkası yoktur! Zira bu şey; "suâlin lafızlarından cevabı çıkarmak" temeli üzerine kurulu teknik bir alettir. Bu iş tenasüp aracılığı ile yapılır. "İşler ve hâdiseler arasındaki tenasüb, bilinenlerden bilinmeyenlerin çıkarılmasını sağlar. Bu da ancak varlık ve bilgi dairesine giren vâkıalarda gerçekleşir. İstikbâle ait olaylara gelince onların niçin vuku bulacağına dair sebepler bilinmediği, haklarında sadık bir haber de bulunmadığı sürece hepsi gaybdır, bilinmesi mümkün değilidr." (s. 549), c.1)

Kısaca gaybın idraki ulvî âlem aracılığı ile suflî âleme etkide bulunmak gibi bir hâlde mümkündür. Daha doğrusu nefis aracılığı ile mümkündür. Ya mutasavvıf ve velilerde olduğu gibi keşf ve müşahede yolu kullanılacak yahut tılsım ve sihir erbabında geçerli olduğu üzere teknik egzersizler yoluyla gerçekleşecektir bu iş... Fakat gaybın idrâki yahut varlıklara etkide bulunma işi, aklî bir teknik yoluyla elde edilmek isteniyorsa, -"ki aklî yollar düşünceye, çıkarımda bulunmaya, muayyen hesap işleri yapmaya dayanır."- gaybdan hiçbirşey elde edilemez! Yapılan iş de bilinenler aracılığı ile bilinmeyeni bulmak maksadıyla yürütülen icraatlar zümresine girer! Durum bu minval üzere olduğu, sihir aklî bir işin sonucu olmadığına göre ona ilim denemez. Zira sihir esnasında sihirbazın yaptığı şeyin hiçbir burhânı [=kesin kanıtı] yoktur. Dolayısıyla yanlış da yapabilir, doğru da yapabilir. Lâkin mutasavvıflardan keşf erbabına gelince onların gaybı idrak edişleri kesinlikle irade ve arzuları ile gerçekleşmemekte; bir nevi ilham türünden bir ihsan olarak vuku bulmaktadır. Sihir vardır. Varlığının delili tecrübedir. Yani sihirden bahseden haberlerin yalanlanamaz şekilde ardarda gelişidir. Kur'an'da bahsedilenler de bu zümredendir. Fakat sihir kesinlikle ilim değildir. Çünkü ne akıl yürütme ne de kesin burhanın neticesidir. Kısaca İbn Haldun'un bu meseledeki görüşleri böyle... Bu bahsin sonunda onun tutumunu yeniden tartışacağız.

7- İbn Haldun Epistemolojisinde Sosyal ve Tarihî Boyut

İbn Haldun, sunduğu epistemolojide her ilmin sadece tarihini vermek, temel ilkelerini eleştirel bir gözle anlatmakla yetinmemiş, bütün ilimlere beşerî fenomenler olarak bakmıştır. Hepsi de diğer insanî olgular gibi umranın tabiatına boyun eğmektedir. Böylece doğuş ve gelişme esnasında bilimlerin tümü toplumun kuruluş ve gelişimine bağlı olmaktadır. Daha doğrusu o toplumda

geçerli olan otoritenin türüne, ideolojinin çeşidine göre gelişir ve doğar ilimler. Hatta araştırmacının sosyo-ekonomik konumu dahi onun kimliğine, yürüttüğü araştırmanın hedefine tesir eder. O halde mesele İbn Haldun epistemolojisinin başka bir boyutuyla ilgilidir. İslâm düşüncesinin gelişimi ve bizim çağdaş fikrî eğilimlerimizle ilgili en önemli tezleri tartışmadan önce sözkonusu epistemolojinin bu boyutunu etraflıca incelemeliyiz.

İlimler ancak medenî bir toplumda düzgün ve programlı olarak gelişir. Madde ve form olarak olgun bir toplumu kastediyoruz yani devletin ortaya çıktığı, uygarlığın; zarûri ihtiyaçlar görüldükten sonra insanların ayrıntılar ve mükemmellikle ilgilenmeye vakit bulabildiği bir seviyeye ulaştığı toplumdan bahsediyoruz. İşte, İbn Haldun epistemolojisinin sosyal ve tarihi boyutu diye attığımız başlıkta merkezî düşünce budur.

Hakikaten İbn Haldun gayet açık bir şekilde fikrî etkinliğin iş etkinliğinden sonra geldiğini farketmiş, yaşamın zarûri ihtiyaçlarının giderilmesinin teorik düşüncenin zuhuruna yol açacağını idrâk etmişti. İlimleri devletin ortaya çıkışına, umranın yükselişine bağlamak, nazarî bilgiyi devletin malından yiyerek yaşayan bir tabakanın zuhuruna bağlamak anlamına geliyordu. Bu zümre devlete hizmet yahut araştırma aşkından ötürü fikrî etkinlikte bulunuyordu. İbn Haldun'un bu gerçeği keşfetmesi keskin bir zekayı veya uzun araştırmaları gerektirmemektedir; bilâkis İslâm devletinde bilimlerin doğuşunu ve kendi dönemine kadar takip ettiği gelişimi araştırmak ona yetecekti. Ancak İbn Haldun sadece gözlem ve inceleme seviyesinde kalarak bu olgu üzerinde durmamış, düşüncesini hedefleri arama derecesine çıkarmış, nesnel olarak etkenleri keşfetmeye çalışmıştır. Tabii ki bu nesnel etkenler ekonomik şartlardan başka birşey olmayacaktı: İnsanlar "hadarî umran" seviyesine gelmedikleri, bir şehirle şehirleşmedikleri sürece sadece yaşamaları için gerekli olan zarûri ihtiyaçları düşüneceklerdi. Bu zarûri ihtiyaç da yiyeceği, buğday ve benzerlerinden elde etmekti. Şehir oluştuğu, içinde çeşitli işler türediği, zarûri ihtiyaçlarda kendine yeter hâline geldiği ve kendinde bir "ziyâde vuku bulduğu" zaman; "artık değer" yaşamın lüksüne, mükemmelliğine ve ayrıntılarına sarfedilir oldu. Bu lüks ve kemalat arasında sanatları, ilimleri, kısaca fikrî işlerle meşguliyeti sayabiliriz. (s. 924, c.3) Devletin kuruluşuyla beraber toplumda işin düzene girmesi, etkinliklerin "artık şey" üretmesine yolaçar, böylece sözkonusu "fazlalık" mükemmelliğe ve ayrıntıya harcanır. Bilimler de bunlardandır. İbn Haldun burada neredeyse tarihin materyalist yorumunun ana fikrini ifade eder hâle gelmiştir. Bu düşünce toplum bilincini, toplumsal varlıklarıyla ilgili kılar.

Böylece İslâm'daki naklî ilimler doğuş ve gelişim safhalarında İslâm toplumunun kendine özgü şartlarına, kendi gelişme âmillerine boyun eğmiştir. Bu ilimler ilk ortaya çıktıklarında düzensiz, programsız bilgilerden ibaret idi. Sonra sözkonusu bilgiler derinleşmeye ve yükseliş çağıyla beraber çeşitli ihtisaslara bölünmeye başladı. Bu çağdan, tedvin asrını kastediyoruz. Sonuçta özel tekniklere, müstakil bilimlere dönüştüler. İbn Haldun, ilimlerin doğuşunu analiz ederken sadece betimlemekle yetinmiyor, araştırmasında tekvînî yönteme dayanıyor.* Bu yöntem ile bilimlerin iç gelişimini izlemekte, onları ve onlarla ilgili diğer bilgileri sosyal hayata bağlamakta, bu hayatın genişliği ve karmaşıklığıyla irtibatlı kılmaktadır. Ona göre ilimler, evvelâ nakledilen ve kazanılan bilgiler manzumesiydiler. İnsanlar öğretim ve öğrenim yoluyla bunları yayıyor, akıllarını bunlarla ilgili hususlarda yoğunlaştırıyor, yavaş yavaş yeni meseleler çıkarıyorlardı. Sonunda bu bilgiler gelişim ve ihtisas bakımından yüksek bir dereceye geldiler. İşte o zaman her ilim kendine özgü konularla diğerlerinden ayrıldı; müstakilleşti. (s. 979, c.3) Aynı şekilde yardımlaşma ve zaman faktörü de ilimlerin doğuşu ve gelişiminde rol alan zarûri faktörlerdendirler. Bununla beraber bahsettiğimiz bu hususa, yeterli koşul değildi. Bilâkis bu tekamülün, devletin zuhur edip, medeniyetin yükseldiği bir toplumda gerçekleşmesi gerekiyordu. Çünkü çeşitli teknik ve ilimleri ancak devlet talep ederdi. "Devlet bu teknik ve ilimlerin erbabına para verir, onlara taleplerini iletir, devletin talepte bulunmadığı zamanlarda ise şehir halkından başkaları isteklerini bildirirlerse de devlet kadar olamazlar. Zira devlet en büyük faktördür." (s. 928, c.3) Biraz aşırı da olsa şunu söylemek mümkündür ki ilimler toplumun üst yapısının parçasıdır. Daha doğrusu devletin ve müesseselerinin yürüttüğü etkinliklerdendir. Bir toplumda devlet çöktüğü zaman ilimler gerilemekte ve silinmektedirler. Devletin başkenti değiştiğinde ilimler de yeni yere doğru intikal ederler. Arap-İslâm ilimleri doğuş yerleri olan Medine'den Dımaşk'a (=Şam'a) doğru yönelmişler, sonunda devletin de kurulmasıyla Bağdat'ta istikrar bulmuşlardır. Bağdat'ta Hilafet devleti zayıflayınca ilimlerin diğer başkentlere intikal ettiğini görüyoruz. Kahire, Fas, Kurtuba gibi.

Sözkonusu İslâmî-naklî ilimler; konu, mesele ve hedefleri açısından aynı kalsalar da intikal ettikleri toplum ve devletin rengine boyanmışlardır. Evvelâ Medine'de oralıların bedevîliğe yakın oluşlarıyla ilgili bir basitlik içinde doğdu. Sonra Bağdat'ın tanık olduğu seçkin kültürel atmosferden etkilendi. Ele aldığı meseleler çoğaldı. Böylece ilimlerin yöntemi ortaya çıktı. Ayrıca eski kültür ve

---

* Tekvînî ifadesi geçiyor. Bu kelime oluşturmakla ilgili olan demektir. Sanırım yapısal, strüktürel demek istiyor. (çev.)

medeniyetlerden Arapça'ya nakledilen bilgi ve bilimlerden de etkilendiler. Mağrib yöresi bir devletin kuruluşuna şahit olduğu sıralarda bedevîlik olgularının çoğunu muhafaza ettiği için o bölgede gelişen ilimler de evvelâ bedevîlik boyasına büründüler, basit, safiyâne ve sadece dînî-amelî yönden zarûri olanla yetinme seviyesinde kaldılar. Oysa Bağdat'la yarışır bir şekilde umran ve medeniyetin yükseldiği Endülüs'de durum tam aksi istikamettedir. Orada ilimler Abbâsîler dönemindeki altın çağını yaşadı. Bunun sebebi, "orada Emevî devletinin kökleşmesiyle birlikte hadâretin (=medeniliğin) kökleşmesinden başka birşey değildir. Zaten daha önce Gotlar'ın devleti vardı. Daha sonra da derebeyliklerin [=Tavâifu'l-muluk] devletleri zuhur etti. Bu şekilde devam etti..." (s.927, c.3)

Bu çerçeve aklî ilimlere de uygundur. Aklî ilimler eski uygarlıklarda zuhur etmiş, ve gelişmiştir. "Hâdise ve haberlerini tarihten öğrendiğimiz toplumlar arasında müslümanlıktan önce büyük devlet kuran İran ve Roma ulusları, sözkonusu bilimlerle en çok ilgilenenlerdendir. Bize ulaşan haberlere göre ilim pazarları onlar nezdinde gayet verimli ve dolu idi. Zira umran yeterince mevcuttu, İslâm döneminden önce bütün otorite ve devlet sistemleri tamamen onların tekelindeydi. Dolayısıyla onların büyük şehirlerinde ve eriştikleri sahalarda mezkur ilimlerin derin deryaları mevcuttu." (s. 10886, c.3) Sonra müslümanlık geldi, onda da saltanat ve devlet gelişti; çeşitli ilimler, sanatlar ve teknikler ortaya çıktı. İslâm devletinin tebaası, kendinden önceki ümmetlere ait felsefî ilimleri tercüme etmeye başladılar. "Müslümanların bir kısmı bu ilimlerde yoğunlaşıp çeşitli dallarında uzmanlaştılar. Hatta araştırma ve çalışmaları zirve noktasına vardı. İlgilendikleri mevzûlarda tomar tomar kitap yazdılar, öncekileri de geçtiler. Bu ilimler daha sonra Mağrib'e ve Endülüs'e intikal edecekti. Umran ve devlet doğuda geriledikten sonra, Mağrib ve Endülüs'te de zirveye erişince hızı kesilecek, ilimler umranın eksilmesiyle zayıflamaya ve çökmeye başlayacak, geriye sadece birkaç şekil kalacaktı. Sen bunları çeşitli kademelerdeki insanlarda bulabilirsin."

Fakat sözkonusu aklî ilimler Endülüs'te umran rüzgarının dinmesiyle yolculuğunun yarıda kesmiş değildir. Bilâkis Frenk diyarına göçmüş, İtalya'dan başlayan Avrupa rönesansına vesile olmuştur. İbn Haldun bu hâdiseyi açık bir şekilde şöyle kaydediyor: "Bu dönemde bize ulaşan haberlere göre zikrettiğimiz felsefî ilimler Roma ve kuzeyde bulunan Frenk diyarlarında alıcı bulmuş, çeşitli yöntem ve gelenekleri orada yenilenmiş, onlarla ilgilenen meclisler çoğalmış, yazılıp çizildiği kitaplar kâfi miktarda toplanmış, son olarak bu ilimleri elde etmek isteyen talebeler iyice çoğalmıştır." (s. 1091, c.3)

İlimler neşet ve ilerleme bakımından devletin doğuşuna, medeniyetin yükselişine nasıl bağlı ise aynı şekilde devlet tarafından gözetlenmeye ve yönlendirilmeye de muhtaç olmuştur. Bu denetleme ve yönlendirme işi ya doğrudan yahut dolaylı olarak vuku bulmuştur. Genel bir yargıda bulunmak istersek şunu söyleyebiliriz ki ilimler ancak devletin, daha geniş bir ifadeyle egemen ideolojinin izin verdiği ölçüde gelişmektedir. Meselâ astroloji ilmi, hatta bütün sihir ilimleri sadece aklın çerçevesini aşan mevzûları ele aldığı için değil, egemen ideoloji olan dinin engeliyle karşılaştıkları için yerleşememiş, istikrar bulmamıştır. Bu yüzden sözkonusu ilimlerle uğraşanlar azın da azı bir kitledirler. Böyleleri sihirle ilgili kitap ve makaleleri evlerinin kuytu köşelerinde, insanlardan gizlenerek mütalaa etmeye çalışırlar. (s. 1112, c.4) *Buna şu hususu da ekleyebilirsin ki sihir ilimleri, astroloji ve kimya da dahil olmak üzere, devletin ve sosyal maslahatın kabul etmediği şeylerdi. Meselâ astroloji "devletlerin badirelerinden, daha doğrusu çöküş vaktinden" bahsediyor, kendi kanunlarına göre tespitlerde bulunuyor, dolayısıyla isyankâr ve fırsatçıların ayaklanma teşebbüsüne neden oluyorlardı! İşte, bu yüzden "her kurulu devlet" "astroloji ve müneccimlere harp ilan etmiştir.* Kimyaya gelince, bununla meşgul olmaya izin vermek devletin işine gelmiyordu. Çünkü altın ve gümüş, sosyal hayatta kazanç ve "gelirin ölçütü olma" rolünü üstlenmişlerdi. Eğer kimyacıların hedeflediği gibi yapay yollarla yaratılsalardı, çoğaldıkları için bu rollerini kaybedecekler sonunda devletin iktisadî oluşumunun tamamen çökmesine yol açacaklar, "akçenin ifsadı ve kalp paraların ortaya çıkışıyla" felakete sebep olacaklardı. (s. 1218, c.4) O halde kimya ile savaşmak, kalpazanlıkla savaşın bir bölümünü teşkil ediyordu. Devletin yumuşak davranamayacağı bir husustu bu. Aksi takdirde çözülme ve zevâl ile karşılaşır, kendi kendini bitirirdi. İbn Haldun daha da ileri giderek filozoflar arasında kimyanın imkânı ve imkânsızlığı etrafında yürütülen tartışmaları filozofun bizzat kendisinin ekonomik durumuna bağlamıştır. Mesela kimyanın imkânsızlığına hükmeden İbn Sînâ vezirlerin başıydı. Zengindi, servet sahibiydi. Oysa kimyanın mümkün olduğunu söyleyen Fârâbî muhtaç olduğu halde doğru dürüst bir gelir elde edememiş fakirler zümresindendi. İbn Haldun'un verdiği bu hüküm basitlik ve safiyânelik içermesine rağmen dayandığı temel nokta tarihî açıdan gayet sağlamdır. Çünkü kimya ilmi İslâm tarihi boyunca en azından kısa yoldan zengin olmanın yollarını araştırmakla irtibatlı kılınmıştır. Tarihî hakikat açıkca gösteriyor ki bu ilme olan ilginin esas sebebi doğal yollardan geçimin sağlanamaması, çiftçilik, ticaret, sanayi gibi tabîî vesilelerin dışında bir çare aranmasıdır. Gücü yetmeyen kişi bu yollardan rızık aramayı zor görecek, kimya ve benzeri yapay, gayrı tabîî yollarla bir anda çok para kazanmanın peşine düşecekti. (s. 1224, c.4)

Özel anlamıyla simya ve harflerin esrarı ilmine gelince; bu hususlarda da İbn Haldun ideolojinin rolünü ön plana çıkardığı önceki fikirlerinden geri kalmayacak düzeyde nüktedân ve gerçekci konuşuyor. Meselâ simya ona göre; erbabının, aslında sihir hakkında kullandığı kapalı bir ıstılahtan başka birşey değildir. Simya ile uğraşanlar İslâm'da sihrin haramlığına hükmeden dinî kuralın gazabına dûçar olmamak için böyle bir isim buldular. İbn Haldun şöyle diyor: "Öncekilere (=Keldânîlere) ait büyüsel araştırmalar tamamen küfrü gerektirecek şeylerle doludur. Yıldızlara yönelmek, onların ruhânîyetini çekmek için çağrıda bulunmak gibi. Onlar bu çağrıyı kıyamât diye isimlendirirlerdi."* Yıldızlara yönelmek, onların yardımını istemek İslâm dininde haram kılındığı için "bu işle uğraşanlar sözkonusu büyüsel çalışma ve etkinliklerini şer'i riyazet ve egzersizlere dönüştürmek mecburiyetinde kaldılar. Zikirler, tesbihler, Kur'an ve nebevî hadisten dualar yoluyla şer'î bir çalışmaya dönüşüyordu işleri... Tam anlamıyla küfür olarak bilinen yahut küfrü çağrıştıran sihrin açacağı beladan ve zorluktan kaçınmak için sözkonusu şer'î riyazetle gizlenerek takip ettikleri yöntemi simya diye adlandırdılar, sihir adından alabildiğine kaçmak için! Sen o taifenin bu simya dedikleri şey hakkında lafı evire çevire söyledikleri şeylere aldanma! Daha önce izah ettiğim gibi bu iş kesinlikle sihrin dallarındandır." (s. 1157, c.4)

8. Özet ve Değerlendirme: İbn Haldun Epistemolojisinin İslâm Düşüncesinin Gelişimi Bağlamında Konumu ve Değeri

Önceki sayfalarda İbn Haldun'la beraber çağının muhtelif ilimlerini arzetmiş, onun, kelimenin tam anlamıyla, bir bilim tarihçisi olduğunu görmüştük: Kısaca her ilmin konusunu tesbit ediyor, önemli meselelerine işaret ediyor, nasıl zuhur ettiğini açıklıyor, gelişim safhalarını gösteriyor, en önemli bilginlerini ve kitaplarını zikrediyordu. Bundan da öte İbn Haldun'un epistemolojik temele dayalı eleştiriler getiren zeki ve konusuna vakıf bir bilgin olduğunu gördük. İlimlerin temel ilkelerini analiz ediyor, yöntemini, varsayımlarını tartışıyor, bilgiyle toplum arasındaki sağlam bağı ön plana çıkarmaya dikkat ediyor, bir bütün olarak sosyal iskeletin gelişimiyle bilimlerin gelişimini irtibatlı kılıyordu.

O *hâlde şunu söyleyebiliriz ki kendinin farkında olan, hedeflerini ve konusunu bilinçli bir şekilde ortaya koyan sağlam bir epistemoloji ile karşı karşıyayız.* Öyle ki

* Kıyamat; bir nevi ayin, ayakta yapılan dinî ritüel anlamına gelir. (çev.)

çağının ilimlerine oranla taşıdığı önem ve orijinalite, bizim çağımızdakilerden aşağı kalmıyor. Çağımızın ilimlerine nisbetle çağdaş epistemolojiler ne derece ehemmiyet kesbediyorsa İbn Haldun da kendi asrı için öylesine mühim bir epistemoloji ortaya koymuştur. Geriye sadece şunu kabul etmek kalıyor; İbn Haldun'un ele aldığı ilimler hakikaten ilim diye adlandırılmaya layıktır. İnanıyoruz ki bu meselede varılan yargı sadece mantık temeline değil, tarihe de dayanmaktadır. İbn Haldun'un bahsettiği ilimler hakikaten çağının ilimleriydi. O dönemin bilgi gerçeği ve mantığı bu ilimleri gerekçelendiriyor temize çıkarıyordu, çağımızın bilgi, realite ve mantığının çağdaş ilimlere bilimsellik damgası vurması gibi. Kimbilir, öyle bir zaman gelecek ki biz yirminci asrın çocuklarının inandığı ilimlere, bizim İbn Haldun dönemindeki ilimlere nazar edişimiz gibi bakılacak.

İbn Haldun'un kalkış noktası yaptığı ve ısrarla savunduğu tarihî bakışı incelediğimizde bu epistemolojinin, sahibine ait fikrî çerçeve içinde tartışılması gerektiğini anlarız. Daha doğrusu onu önce bilgi problematiği dahilinde, sonra da mensûp olduğu genel düşünce manzumesi içinde ele almalıyız. Ayrıca bu manzûmeyi aşan yahut en azından çeşitli düzenlemeler icra etme anlamına gelen emelleri varsa bunları da ön plana çıkarmalıyız. Bu epistemolojiyi böyle takdir etmek, Arap-İslâm düşüncesinin gelişimi bağlamında onu hakiki yerine oturtmak için en doğru yöntemdir.

* * *

İbn Haldun'un Mukaddime'sine, onun siyâsî tecrübeleri ve şahsî mücadeleleri açısından baktığımızda eserin subjektiften objektife ideolojikten bilimselliğe doğru fikrî bir dönüşüm neticesinde yazıldığını iddia etmek mümkün gözüküyor. İbn Haldun siyâsî arzularını gerçekleştiremediği için tarihe yönelmiş, taşıdığı arzular bilimsel hedeflere dönüşmüştür: İbn Haldun beşerî hayatın tüm inceliklerine vakıf olmasını sağlayan gayet zengin bir siyâsî-sosyal deneyim sahibi olduğu için kendi deyimiyle umranın vâkıalarına [gerçeklerine] uygun bir tasavvur elde etmiş, muhtelif türleriyle sosyal olgular hakkında hakiki bilgiye sahip olmuştur.[8] Açıkcası, bunların zuhuru, gelişim sebepleri, birbirleriyle ilişkilerine dair deneysel bir malûmat elde etmiştir. Siyâsî başarısızlığından sonra dersler ve ibretler alınmasını istediği tarihe yöneldiğinde önceki tarihçilerin umranın doğasını bilmemekten ötürü kitaplarına aldıkları vehim ve demogojiler onu dehşete düşürmüş, tarih ilminin yeniden yazılması gerektiğine karar vermiştir. Tarih, bir yol gösterici olması beklenirken suçlu durumuna düşmüş, bugünü anlamakta, bugünün

8 el-Asabiyye ve'd-Devle adlı kitabımıza müracaat ediniz.

sorunlarını çözmekte yardımcı olması umulan mazinin bizzat kendisi çözüme muhtaç hâle gelmiştir.

İşte burada siyâsî problem İbn Haldun açısından epistemolojik bir probleme dönüşüyor. Bu yüzden tarihçilere yaptığı eleştiri, doktriner veya ideoloji temeline dayalı bir ihtilaftan doğmuyor. Bilâkis tarihi; hikayeci anlatım seviyesinden, araştırma, sebep belirtme ve yorumlama temeline dayalı bilimsel seviyeye çıkarmak arzusuna dayanıyor. İbn Haldun mantığa ve usûle dair incelemeleri vesilesiyle ilimlerin sadece inşa esnasındaki bir hevesten doğmadığını, kesinlikle sağlam öncüllere ve kanunlara dayandırılması gerektiğini farketmişti. Daha doğrusu mantık üzerine kurulmalıydı ilimler... Akıl mantığa göre hareket ederse hataya düşmekten kendini korurdu. *Sahip olduğu zengin tecrübelerden ötürü sosyal ve siyâsî fenomenlerin kesinlikle bildik filozof mantığına uymadığını görmüştü. "Zira bu mantıkta kişisel eğilimler vardır, çünkü bu mantık somut olandan alabildiğine uzaktır." (s. 1247, c.4) Sosyal hâdiseler fakihlerin mantığına da uymuyordu. Çünkü bu mantık benzerlerin kıyasına dayalı bir mantıktır. Oysa bu sahada böyle bir mantığa dayanılmaz.* Çünkü umranla ilgili hâllerin hiçbiri diğerine kıyas edilemez, zira bir konuda benzeseler, diğer konularda tamamen farklı istikamette gelişebilirler. (s. 1246, c.4) O zaman herşeyden önce doğru bir ölçüt ortaya koymak gerekiyordu. Tarihçiler bu ölçütü esas alarak naklettikleri şeylerde doğru ve geçerli olanı araştıracaklardı. (s. 413, c.) Öyle bir kıstas ki felsefeye nisbetle mantık, şeriate nispetle usûl-ı fıkıh neyse tarihe nispetle aynı fonksiyonu icra edecekti.

Bu kıstası yahut bu yeni mantığı elde etmek nasıl mümkün olacaktı?

Filozoflar mantıklarını kendi kaynaklarından; "düşüncenin seyrini mülâhaza", "kurallarını gözetme" yoluyla elde ettiler. Fakihler kendilerine özgü mantığı (=usûl-ı fıkhı) fıkıh ilminin hammaddesinden; şer'i metinlerden ve mekasıd-ı şerîadan elde ettiler. O halde tarihin mantığını da bizzat tarihten, maziden ve hâl-i hazırdan niye çıkarmayalım? Filozofların mantığı tümüyle aklın kendine uygunluğunu koruma prensibi üzerine dayanmaktadır. Fakihlerin mantığı tamamen verilecek hükmün, şâriin hikmetine uygun olmasına dayalıdır. Niçin tarihin mantığı da diğerleri gibi kendine münasip olan bir mutabakat üzerine dayanmasın? Niçin nakledilen haberlerin geçerliliğine ölçüt olabilecek kurallar ve prensipler bulunmasın? Nakledilen hâdise bu kurallara uygunsa kabul edilmeli, aykırıysa uyduruk olduğu bildirilip bir daha kullanılmamalıdır. (s. 399, c.1) Tarihin kaideleri sosyal hayatın realitesini ifade etmelidir. Niçin beşerî hayatın doğasını ve değişmeyen özünü veren prensipler tarihte ölçüt olarak kullanılmasın? Durum böyle olunca mümkünü ve imkânsızı bildirmede doğruyu yanlıştan ayıracak kanun; "insan toplumunu incelememiz"dir. Zira dünyanın umranı, beşerî toplumdadır.

Böylece sözkonusu toplumun bizzat kendisiyle ilgili şeyleri tanımlar, tabiatında mutlak gerekli olanlar ile sonradan vuku bulmuş (=ârızîleri) birbirinden ayırırız. Ayrıca topluma ilişmeyecek, onunla ilgisi bulunmayacak hususları da farkederiz. (s. 413, c.1)

O *hâlde yapılması gereken ilk vazife, umranın zâtına ait ve tabiatının gereği olan şeyer ile ârızî olup sosyal hayatın özünden sayılmayacak şeyler arasında kesin bir ayırım yapabilmektir.* Çağdaş tabirle söylemek gerekiyorsa -sınırı biraz aşsak da- İbn Haldun'un burada ortaya attığı husus; tarihî-sosyal hâdiselerde sabit ile değişkeni birbirinden ayırma zaruretidir. Yalnız şu unutulmamalıdır ki sabit, hareketini tamamen kaybetmiş değil, sürekli tekrarlanan, sürekli varolan demektir. Bu anlamıyla sabitler, âdetin tamamen yerleşmesi anlamına gelirler. "Âdetin istikrarı" ise kesinlik demektir. Değişkenler yahut arazlar ise tesadüf ve olağanüstü hâdiseler anlamına gelir.

İbn Haldun beşerî umranın sabitlerini araştırırken böyle bir prensipten yola çıktı. Onun tek amacı bizzat tarihi araştırıcı bir gözle okumak, hâl-i hazırı ve maziyi incelemekti. Gördü ki onun dönemine kadar tarih hareketi -özellikle İslâm tarihi, daha spesifik konuşmak gerekirse Arap Mağribinin tarihi- bedevîliğin sertliğinden hadarîliğin yumuşaklığına doğru dairevi bir geçiş hareketinden ibaretti. Şunu da görüyordu ki sözkonusu bedevî-hadarî dönüşüm dairesinin esas motoru asabiyettir. Bu yüzden tüm sosyal, iktisadî ve siyâsî fenomenler neş'et ve gelişim açısından asabiyete, asabiyetin etkisine açıktır; boyun eğmektedir.[9]

Ancak tüm beşerî-umranî olgular aynı doğayı taşımamaktaydı. Bu yüzden her birinin asabiyet yorumuna uygun geldiğini söyleyemeyiz. Ortada bir takım fikrî-ruhî fenomenler vardı ki -en başta bilimler ve bilgiler geliyor- kesinlikle sınanacakları özel ilkeler icat edilmeliydi. Böylece bu ilimlerde de doğruyla yanlışı ayıracak, mümkünle imkânsızı karışmaktan uzak tutacak prensipler gerekiyordu. Şimdi ilimleri sınayacak olan prensipleri nasıl elde edecektik?

Bu işten daha kolay birşey yok! Özellikle, rehberliğinde yürüdüğümüz genel kuralın "realiteye uygunluk" olduğunun farkına varırsak bu işten daha basit bir iş yoktur deriz. Burada mutlak yönelmemiz gereken realite, bilgisel ve bilimsel hakikattır. İbn Haldun çağında işler gayet açıktı, karmaşık değildi: Bilim ve bilgiler ya naklî yahut aklîdir. Bilginin kaynağı ya akıldır, (=duyu ve deneyim)yahut nefstir (=keşf ve vicdan.) Bu yüzden tüm bilim ve bilgileri kuşatacak geniş çaplı bir araştırma ameliyesi kaçınılmaz oluyordu. İster akılla, isterse nakille ilgili olsun tüm bilimlerde kaçınılmaz bir sonuçtu bu. Doğruyla yanlışı, mümkünle imkânsızı derhâl yakalamak veya nakle uygunluk prensibine daya-

9 Bkz. el-Asabiyye ve'd-Devle adlı kitabımızın, "İbn Haldun'un Asabiyet Nazariyesine Dair" başlıklı bölümü

narak ayırt etmek gerekiyordu. Böylece sözkonusu ameliyenin burhânî bir yolla (=kesin, kuşku götürmez bir delile dayanan yöntemle) gerçekleşmesi için bir takım öncüller ve prensipler ortaya atmak gerekiyordu. Bu prensipler akıl ve nakle temel olacak bu iki sahanın sınırlarını, ilgi alanlarını belirleyecekti.

İbn Haldun konusu; "ilimler, sınıfları, onların öğretimi ve öğretim yolları olan" altıncı bölümün ilk fasıllarını tamamen aklın ve nefsin hakikatını, bu ikisiyle bilgilerin nasıl elde edileceğini izaha ayırmış, kesin aklî bilginin ve doğru nefsânî naklî bilginin mümkün olduğuna dair kuşku götürmez deliller bulmuş, her iki yolun sınırlarını çizmiş, ilgi alanlarını belirlemişti. Akıl duyu ve tecrübeden oluştuğuna göre kendi sınırları içinde zarûri bir değer ifade ediyordu. Dolayısıyla akla nisbet ettiğimiz hangi tür bilim ve bilgiden bahsedersek bahsedelim eğer onun mevzûu, duyu ve tecrübenin sınırlarını aşıyor yahut bu ikisine gönderme yapma imkânı bırakmıyorsa kesinlikle batıl bir ilimden, saçma sapan bir bilgiden bahsediyoruz demektir. *Öte yandan beşerî nefisler herhangi bir anda ruhânî tabiatlarına ansızın dönebilme hususunda birbirlerinden farklı oldukları; gaybî-ilmî bilgileri iktibas edebilmede aynı derecede olmadıkları, ancak peygamber ruhlarının fıtrat itibarıyla bu işe güç yetirebildiği göz önüne alındığında şu kural ortaya çıkıyordu ki kendini nefse ve vicdana nisbet eden herhangi bir bilgi ve bilim vahyin çizdiği sınırı aşar veya vahye aykırı olursa batıldır! O halde aklın yahut naklin kabul ettiği bir bilgiyi kabul eder, reddettiğini ise reddederiz.* Bu husustaki kanun tek kelimeyle mutabakattır: aklın ürünlerinin duyu ve tecrübenin verileriyle mutabakat içinde olması, nefsin "müşahedelerinin" vahyin verileriyle (Kitab ve sünnetin bildirdikleriyle) muvafakat içinde olması gerekiyordu. Bu kuralın dışında kalanların tümü ya batıldır yahut batıl hükmündedir. Bu prensipten yola çıkan İbn Haldun kelâm ilminin iflas ettiğini savunmuş, geride kaldığını bildirmiştir. Çünkü kelâm, akıl sahasının üstünde olan ilâhî zatın hakikatleri, sıfatları, peygamberlik ve kıyamet günü gibi hususlarda aklı ölçüt almak istemiştir. Aynı sebepten ötürü felsefenin de [=metafiziğin de] saçmalığına hükmetmiştir. Çünkü felsefe, ruhânî zatların ayrıntılı haberlerine akıl ve mantık vesilesiyle vakıf olunabileceğini iddia etmişti. Astroloji, kimya, simya ve sihir ilimleri de tümüyle batıllık dairesine girmekte, onlara başvurmak cevaz sınırını aşmaktadır. Zira bu limleri tahsil yöntemleri kesin bilgiye uzaktır. Ne akıl ne de nakil yönünden hiçbiri kesinlik arzetmemektedir. Daha da ötesi bizzat tasavvuf bir ilim ve felsefe olarak algılanıp "beşerî ilmin kullanıldığı", fikrî incelemelerin sözkonusu edildiği bir alan olarak ortaya konacaksa batıldır! İbn Haldun bu meselede son derece net konuşur. O gayet güçlü sûfî eğilimlerine rağmen tasavvufta saf ferdî tecrübenin dışında başka birşey görmemekte bu tecrübenin de aslında başka birine ulaştırılma-nakledilme imkânının bulunmadığını savunmaktadır. Kısaca tasavvuf, zevktir; ilim değildir.

Durum bu minvalde olduğuna göre geriye sahih ve mümkün diyebilceğimiz kaç ilim kalıyor?

Yine cevaplandırılması kolay bir soruyla karşı karşıyayız. Sadece batıl ilimleri bildiğimiz için bu soruya kolay cevap vermiyoruz. Bilâkis hakkı batıldan, doğruyu yanlıştan ve tüm bilgilerde mümkünü imkânsızdan ayıracak bir kanuna sahibiz. Bu kanun, vâkıalara uygunluğun esas addedilmesi prensibine dayanıyor. Yani kesin bir somuta uygun olacak, elimizdeki veri... Söz konusu somut ister deneysel, tabîî bir hakikat, ister tarihî, sosyal bir vâkıa, isterse Kur'an, sünnet gibi dinî bir nass yahut (filolojik açıdan meseleyi ele alacak olursak) edebî bir metin olsun kesinlikle buna uygunluk şarttır. O halde ilim; tabîî hakikatı, sosyal realiteyi, dinî nassı yahut edebî metni yorumluyor= açıklıyorsa, hatta yapılacak bir yoruma yardım ediyorsa o ilimden doğru bilgilerin elde edileceğini söylemek mümkündür. Bu yüzden ilimler iki kısımdır. Fıkıh, hadis ve fizik ilimleri gibi bizzat kastedilen, kendisi amaç olanlar... Bir de mantık, usûl-ı fıkıh, matematik, dil ilimleri gibi alet ilimleri... Buraya tarih ilminin aleti olma özelliğini taşıyan umran ilmini de ilâve edebiliriz.

Buraya kadar söylediklerimizden anlaşıldığı üzre İbn Haldun'un, çağındaki ilimler için yaptığı epistemolojik analiz doğal ve meşrû yerini Mukaddime'de bulacaktı. Sözkonusu epistemolojik analiz, Mukaddime'nin ihtiva ettiği sosyal-tarihî analizden başka birşeyi hedeflemiyordu. Mukaddime'nin ihtiva ettiği hedef ise tarihçilerin naklettikleri hâdiselerde doğruyu aramakta sağlam bir kıstas ortaya koymaktı. Nakledilen hâdiseler ve haberler ister sosyo-ekonomik toplumsal hayatla, isterse insanoğlunun düşünce ve ruh yönüyle alakalı olsun doğru olanı bulmaya yarayacak güvenilir bir ölçüt ortaya koymak... *Öyleyse Mukaddime'yi incelerken "orijinal araştırmalar ve öylesine laf arası konmuş bahisler" diye bir ayrıma girişmek; müthiş bir yanlışa düşmek anlamına geliyor. Çünkü Mukaddime'nin tüm bölümleri arasında sağlam bir bütünlük vardır. Bu bütünlük kendi problematiğinin aynılığı sebebiyle İbn Haldun düşüncesindeki bütünlüğü yansıtmaktadır.*

* * *

İbn Haldun'un epistemolojisini, Mukaddime'nin yazılış sebebi olan genel projenin içindeki esas konumuna oturtuğumuza göre Arap-İslâm düşüncesinin gelişimi bağlamında konuyu incelemeden önce sözkonusu epistemolojinin kendi başına ne anlama geldiğini tartışmamız gerekiyor. Daha doğrusu çağının bilgi ve bilimlerine rasyonellik (=düzen) vermek isteyen bir çalışma olmak vasfıyla el acağız onu.

Kuşkusuz bütün epistemolojilerin esas gücü, tüm boyutlarıyla çağının bilgi alanını kapsaması, aşması, yahut en azından esaslı değişiklikler yapmasında saklıdır. İbn Haldun'un, bulunduğu çağın kültürünü dinî, felsefî, bilimsel ve

sosyal açıdan tam anlamıyla ihata ettiği hususu teyide ihtiyaç bırakmayan birşeydir. Önceki sayfalar bu derin ve bilinçli kapsamlılığın diri örneklerini sunmuştur bize. Çağının bilgisel çerçevesini aşması yahut aşmak istemesi hususuna gelince; biraz tartışmaya ve analize gereksinim vardır izah için...

Konuyu ortaya koyuş tarzımızın daha netlik kazanması için evvelâ "bilgi alanında sınırı aşmak" tabirinden neyi kastettiğimizi belirtmemiz gerekiyor. Biz şu düşünceden yola çıkıyoruz: Bilgi toplumla irtibatlı olmasına rağmen daima kendisiyle kavga, çekişme içindedir. Bizzat bilgi, kendi içinde gelişmeyi engelleyen hususları barındırmaktadır. İşte bu mücadele; onun gelişimini sağlayan esas faktör, hatta motordur diyebiliriz. Sözkonusu mücadele belirli bir bilgisel alan içinde birbiriyle çelişen unsurlarla beraber yaşayabiliyor, böyle bir ortamda yaşamak için tüm imkânlardan faydalanabiliyorsa; artık orada bir merhaleden diğerine niteliksel geçiş anlamına gelen intikalden bahsedebiliriz. Öyle bir sıçrayış ki kendinden öncekileri, kendinden sonrakilerden koparıyor.

İbn Haldun epistemolojisine bu tasavvurun ışığı altında baktığımızda şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki bu sistem haddizatında bütün sıçrama ve aşma imkânlarına sahip olmakta, lâkin amacına erişememektedir. Çünkü tarihin akışı bu amacın gerçekleşmesine izin vermemiştir. İbn Haldun da bunu çok iyi biliyordu. Gayet iyi biliyordu ki Aristo öğretisi yahut Iran bilginlerinin yardımı olmadan kendi rehberliğinde bilgi dünyasında yeni bir sayfa açmıştı; yine iyi biliyordu ki Arap-İslâm medeniyetinin güneşi sararmaya başlamış, "varlık lisan-ı hâl ile bu uygarlık için gerileme, çöküş ve kabuğuna çekilme sayhaları atmaya başlamış, bu yüzden o yerinden fırlayıp cevap vermeye kalkmıştır." (s. 406, c.1) Bu yüzden yüzünü geçmişe çevirmiş, hâl-i hazırdan kaçmış, geleceğe ümitsiz ve fersiz gözlerle bakmıştır İbn Haldun...

O halde İbn Haldun kendi bilgisel alanını aşamamış, dolayısıyla onun epistemolojisi, tüm devrimci yönlerine rağmen o ilgi alanının mahpusu olarak doğru dürüst düşünce çerçevesinin sınırları içinde debelenip durmuştu. Bununla beraber iki ana esasdan yola çıkarak kendini aşmayı, sınırı geçmeyi istemiştir. Bu iki esasdan biri "ilgi alanının yeniden örgütlenmesini", diğeri de daha rasyonel hâle getirilmesini hedeflemiştir.

İbn Haldun'un çağı birbirine zıt ve içiçe yaşayan pekçok bilgi ve bilimin çatıştığı bir çağdır. Bazıları akıl, bir kısmı din, bir diğer bölümü de olağanüstülük karakteri taşıyan akla ve nakle aykırı güçlerle irtibatlı kılıyordu kendini. Bu bilgi ve bilimler genel bir bilgisel çerçeveden yoksun, doğru dürüst sistematize edilmemiş hâldeydiler. Mukaddime yazarı bunları sistematik bir hâle getirmek, birbirleriyle olan ilişkilerini açıklamak, sundukları veriler arasında uydurma olanla doğru olanı birbirinden ayırdetmek hedefini güdüyordu. Gayesine erişmek için ele aldığı bilgi ve bilimlerin mantıkî esaslarını ve

ortaya koyduğu ürünleri yöntemsel bir eleştiriden geçirdi. Aklî ilimleri duyu ve tecrübeyle sınanabilirlik çerçevesine sokmuş, naklî ilimleri de "furûun usûle ilhâkı" çerçevesiyle sınırlı tutmuştur. Bunun dışında hiçbir bilgi ve bilime ilmîlik vasfını vermemiştir. Çünkü bilim, bilim olmak hasebiyle akla; tümevarıma, genel ve zihnî olanın somut harici olana uygunluğu esasına dayanmalıdır. Oysa ister sûfî çaba isterse büyüsel gayret sonucunda erişilen gaybî bilgiler, İbn Haldun tarafından inanılırlığına rağmen bilim sıfatına sokulmamıştır. Çünkü bunlar en iyi haliyle ya cüz'î ilham yahut bir tarafı noksan misâllerden öteye geçemeyecektir; doğası itibarıyla karmaşık rüya ve görüntülerden farklı birşey değildir.

Bilim ve bilgilerin bu şekilde sınıflandırılması aynı zamanda onlara bir nevi rasyonellik kazandırılması anlamına geliyordu. Ancak İbn Haldun bu kadarla yetinmemiş, genel bir çerçeve olmak üzere, onları naklî ve aklî olmak üzere ikiye ayırmış, önceki dönemlerde ve kendi zamanında yaygın olduğu, akledilenle akledilmeyen (=rasyonel ve irrasyonel) arasını ayırmaya imkân verdiği için böyle umumi ve formel bir çerçeveyi uygun görmüştür. Bu çerçeveyi oluştururken her ilmin dayandığı temel epistemolojik araca müracaat etmiştir. Böylece aklî ilimlere bakarken; metafizik, astroloji, kimya, simya ve sihrin akıl sahasına girmeyen şeyleri akıldan talep ettiğini müşahede etmiş, bu yüzden sözkonusu ilimlerin aklîliğini iptal edip taşıdıkları büyüsel doküman ve verileri nefsin ilgi alanından kabul ederek hepsini de irrasyoneller bölümüne sokmuştur. Onun bu tavrına naklî ilimleri tasnifi esnasında da tanık oluyoruz. "temel meselelerinde furûun asıllara ilhakı" işinden başka birşey yapılmayan salt naklî ilimler ile nakle nispet edildiği halde hakikatte ilim sayılmayacak kelâm, tasavvuf ve rüya tabiri gibi disiplinler arasında ayırım gözetmiştir.

Öyle görülüyor ki İbn Haldun akledilebilir olanla aklî ilimler, akledilemeyenler ile naklî ilimler arasında hiçbir benzerlik, mukayese ve eleştirme çabasına girmemiştir! Akledilen ve akledilemeyen hem naklî, hem de aklî ilimlerde varolabilir. Dolayısıyla İbn Haldun'un bilgisel alanında cereyan eden hatta tüm Arap-İslâm düşüncesinde devam eden mücadele sanıldığı gibi akıl ve nakil mücadelesi değil, akledilen ile akledilmeyen (rasyonel irrassyonel) mücadelesidir. Şimdi İbn Haldun'un bu mücadele ile ilgili tutumunu incelemeliyiz. İbn Haldun epistemolojisini; Arap-İslâm düşüncesinin öz gelişimi bağlamında hakettiği yere oturtmak için takip edeceğimiz yolu bize tarif edecek şey bu tutumdur.

* * *

İbn Haldun'u çift yönlülükle itham etmek, sosyal ve siyâsî düşüncesinde rasyonel, felsefî-teorik düşüncelerinde ise irrasyonel olduğunu savunmak gayet

kolaydır; aynı şekilde onun akledilirci (=rasyonel) yönünün Arap Mağribi'nde kazandığı siyâsî tecrübelerle irtibatlı bulunduğunu, genel fikirlerindeki akledilemezci (irrasyonel) yönünün ise Kahire'de ikameti neticesinde oluştuğunu iddia etmek de zor değildir. Zannımızca bu tür yorum ve tezler İbn Haldun düşüncesini, tarihîlik vasfı gözetilmeksizin okumaktan doğuyor. Biz yirminci asrın çocuklarının ideolojik-epistemolojik alanına İbn Haldun'u oturtmak ve onu o çağdan bir çırpıda bu çağa getirmek isteyen okuyuşlardır bunlar...

İbn Haldun döneminde akledilen ile akledilemeyen; genel teorik yapının birbirini tamamlayan bölümleriydi. Bu yapı İbn Haldun'un tabiriyle duyusal varlık ile duyu ötesi varlık arasını ayırma esasına dayanıyordu. Bu sistemde bilginin iki yolu arasında da fark gözetiliyordu: Akıl duyusal varlığın ürünü olmak vasfıyla kendi sınırlarıyla çevrilmiş, nefs ise duyu ötesi varlıktan bir parça olmak hasebiyle daima duyunun zincirlerini kırmakla meşgul idi. Öyle ki eğer bu kayıtlardan âzât olmayı başarır da serbest kalırsa öte evren hakkında bilgi elde edebilir ve bu bilginin duyusal evrende aklın elde ettiği bilgi türünden olması da gerekmezdi. O halde bu duyusal yapıda akledilen ile akledilmeyen arasındaki irtibat nefsin bedenle, ruhî olanın maddî olanla, irtibatına benziyordu.

Bu yüzden İbn Haldun'un sihir ve benzeri şeylere inanmasına dikkat etmemiz gerekiyor. Bu yapı içerisinde sihre inanmak doğaldı. Bu inanışın akılla çeliştiğini söylemek mümkün değildir. Çünkü o çağın aklı zaten bu yapıyı kurmuş, en azından destekleyip bir öğreti haline getirmişti. Bu aklın en büyük uğraşısı sahip olduğu bünyenin unsurları arasında barışın sağlanmasıdır. Fakat gerçekleşme imkânı bulunan birşey olarak sihre inanmak ve bu mümkünlüğü bilimsel bir hakikat gibi öğretmek amacıyla formüle etmek elbette başka bir meseledir. İbn Haldun bunun farkındaydı. O, ruhânî olanın maddî olana etkisini kabul ettiği zaman bu imkânı tam bir bilimsel hakikate dönüştürme peşine düşmemiş, hatta bu işi reddetmiştir. Ayrıca sihir, astroloji, kimya, simya, hatta savunucularının güya "göksel akılların sonuncusu dedikleri etkin akılla iletişim kurulacağına inandıkları" muayyen bir felsefe adına dahi böyle bir imkânın varolduğu iddialarının tümünü reddetmiştir.

O halde hiçbir mâverâî [=evren ötesiyle ilgili] araştırmanın ve sözün, aklın ihtisas alanına girmeyeceğini savunurken çizdiği sınırlar, kesinlikle akledilir aleyhinde (akledilemeyenler dairesinin genişletilmesi yahut aklın zayıf düşürülüp nefsin vicdanî bilgileri lehine aklın vardığı yargılarda) şüphe uyandırmak amacıyla çizilmemişti. İbn Haldun'un çağındaki tüm bilim ve bilgilerle ilgili görüşlerini tahlil etmeye ayırdığımız sayfalar şu hakikatı da gün yüzüne çıkarıyor: İbn Haldun epistemolojisi, gerçekten akledilen ile

akledilmeyenin epistemolojisi olsa da aklı, akıl dışından âzât etme yönünde ve pozitivist bir eğilimle rasyonel olanı ideal olandan ayırma yönünde hareket etmiştir. Bu epistemolojinin söz konusu işlemde kullandığı yöntem ise akla nispet edilenler ile nakle nispet edilenler arasını ayırmak, ayrıca her ikisinde mevcut olan akledilir ile akledilmezi tespit etmektir.

* * *

İbn Haldun epistemolojisini ait olduğu problematikten yola çıkarak kendi bilgi alanı içinde analiz etmemizden doğan sonuçlar, mensûp olduğu Arap-İslâm düşüncesinin doğuda ve batıdaki gelişimi bağlamında tarihî konumuna da göz atıldığında kabul görecek bir neticedir.

Arap düşüncesi tüm yeni ve eski kültürler gibi İslâmdan önce ve sonra iki ayrı fakat içiçe alana; akledilen-akledilmeyen alanlarına tanık olmuştur. Dikkati çeken husus her iki alanın da İslâm tarihi boyunca tercüme asrından itibaren nitelik ve nicelik açısından beraber gelişme kaydettiğidir. İslâm'dan önce yaygın olan çeşitli medeniyetlerin bilgi ve bilimleri Arap düşüncesine intikal ettiğinde akledilemeyenin payı çok genişlemiştir. Arap literatürünün antik düşüncede akledilenler yönünü temsil eden Aristo ve Oklides'in kitapları yanında Yeni Eflâtunculuk, Yeni Pisagorculuk gibi Hermetizm, Hind Panteizmi, İran Mecûsîliği ve Yahûdî Kabbalacılığını ele alan kitaplarla da zenginleştiğini görüyoruz. Aynı şekilde sihir, tılsım, astroloji ve kimya gibi ruhânî ilimleri ele alan kitaplar da Arap kütüphanesine transfer olmuştur. Başka bir deyişle Arap-İslâm uygarlığı önceki kültürlerde işlenen tüm aklî ve akıl dışı ilimleri miras almış ve kitap-sünnet çerçevesinde zuhur eden naklî ilimlere karşılık yukarda saydıklarımızı aklî ilimler olarak telakki etmiştir. Şüphesiz bu ilimlerin "öncekilerin ilimleri" olma vasfından aklî ilimler (=öncekilerin işine yaradığı gibi sonrakilerin de işine yarayacak evrensel ilimler) derecesine çıkarılması, ideoloji ve bilgisel alana tedricî olarak sokulmaları neticesinde vuku bulmuştur. Bu alan, İslâm düşüncesinin teneffüs edildiği ve tercüme hareketi tarafından genişletilip yeniden inşa edildiği alandır.

Tercüme edilen kültürlerdeki akıl dışı ögeler İslâm'ın dinî bakışına mitolojik karakterli rûhî boyutlar kazandırdığı için ciddi bir gürültü koparmadan topluma sızıyordu. Zaten sözkonusu mitolojik karakter taşıyan ruhî boyutlara ihtiyaç vardı. Bu hususu tefsir, hadis ve tarih kitaplarında açıkça görmekteyiz. Durum bu minvalde olunca antik kültürlerden alınan aklî ögeler ve irtibatlı bulundukları bazı akıl dışı ögeler nakille sürekli anlaşmazlık ve kavga içinde olacaktı. Nakil İslâm'ın dinî düşüncesinin ana yapısıdır ki daima "yabancı akıl dışı" ögelerle beslendiği için Kur'an'ın filizlendirdiği ve Mu'tezile'nin kelâmi mücadelelerle beslediği rasyonalizmden gittikçe uzaklaşmıştır. Böylece Mu'tezile'nin, yabancı kültürlerin saldırıları karşısında İslâmın dinî düşünce

yapısını korumak amacıyla yürüttükleri çalışmaların esasını teşkil eden "akıl, sem'in vurudundan öncedir" ilkesi yerine; tercüme edilen kültürlerin Arap-İslâm düşüncesinin bilgi sahasını istila etmesinden sonra -ki bu alan Mu'tezileye ait tecrübi aklın sınırlarıyla çevriliydi- "dinle felsefeyi uzlaştırma sloganı" kabul görmeye başlayacaktı. Bu prensibin yaygınlaşması Kindî ile başlamıştır. Daha sonra Fârâbî, İbn Sînâ ve İhvân-ı Safâ ile birlikte de dinin felsefeye sokulması ve felsefenin dine sokulması şiarı egemen olacaktır.

Fârâbî ve İbn Sînâ sözkonusu işi ilâhiyât diye ifade edilen metafizik alanla sınırlı bıraksalar da İhvân-ı Safâ daha geniş ve kapsamlı çalışmalarda bulunmuşlardır. Onlar sadece tercüme edilmiş bir ilâhiyâtı İslâm akidesine sokma istemiyle kalmadılar, daha da ileri giderek antik kültürlerden nekledilen muhtelif ilimleri de İslâm'ın bilgi sahasına ithal etmek talebinde bulundular. işte, aslında Doğudaki felsefe ekolünün yürütmeye çalıştığı karmaşık görev de budur. Amaç o dönemin İslâm toplumunun evrenselliğine ve sahip olduğu uygarlığın fikrî hedeflerinin yayılmasına yarayacak dinî-felsefî-ilmi-cihanşumul bir bakış elde etmekti. Doğuda durum böyledir. İslâm dünyasının batısında, Mağrib'de ise işler başka bir mecrada cereyan etmiş, özellikle "asıllara dönüş, taklidi terk" ilkesini kabul eden Muvahhidî kültür devriminden sonra sular bambaşka bir yataktan akmaya başlamıştır. Bu ilke, Mağrib Endülüs felsefe ekolü nezdinde özel bir anlam kazanıyordu ki bunu "hakîkî Aristo'ya dönüş, Fârâbî, İbn Sînâ gibi Meşrıkî te'villeri boşveriş" diye özetleyebiliriz. Bunun anlamı felsefenin dinden, dinin felsefeden zorunlu olarak ayrılması demekti.

Önceki incelememizde ayrıntılı şekilde sunduğumuz veriler ışığında İbn Haldun epistemolojisine baktığımızda tereddüt etmeksizin şunu söyleyebiliriz ki bu sistem hakikaten Mağrib ve endülüs felsefe ekolünün çizdiği yoldan nasibini almıştır. *Mağrib ve Endülüs felsefe ekolü İbn Hazm ve İbn Tûmert'in o dönemdeki ilim ve kültürün çeşitli sahalarında oturtmaya çalıştığı eleştirel eğilimden doğan epistemolojik bir yapıya sahiptir. Bu açıdan bakıldığında İbn Haldun epistemolojisi sanki İbn Rüşd'ün yarıda kalmış işini tamamlamak ister gibidir. Tıpkı İhvân-ı Safâ'nın İbn Sînâ'nın yarıda kalmış çalışmalarını tamamlamak istemesi gibi*. Fârâbî ve İbn Sînâ "dini felsefeye sokmak" şiarı altında, tüm felsefe, inanç ve kültürleri alabilecek yeni bir dinî felsefe kurmak peşindeydiler. Bu tür felsefe, kültür ve inançlar İslâm toplumunun içinde birbiriyle mücadele halindeydi. Fakat bu ortak çalışmaya karşı dinî tepki, Gazâlî'nin şahsında son derece güçlü ve sert olmuştur. Bu sefer İbn Rüşd daha farklı bir karşıtlık sunarak her iki tutumu İbn Sînâ ve Gazâlî'nin tutumlarını aşmak istemiş, dinî felsefeden, felsefeyi dinden ayırmak talebinde bulunmuş, hem dini hem de felsefeyi kurtarmak amacı gütmüş, her iki alanın da mantık ve yöntem açısından farklı, gaye ve hedef bakımından ise müttefik olduğunu izah etmiştir. İhvân-ı Safâ; Fârâbî ve İbn Sînâ'nın çalışmasını daha geniş bir çerçevede sürdürmek peşinde olduğu için

sadece ilâhiyât anlamında felsefeyi dine sokmak değil, o asrın tüm ilimlerini İslâm'ın dinî görüşüne ithal etmek arzusunda da bulunmuştur. Rasyonal ile irrasyonali hem ilme hem de dine sokmakla dinin de ilmin de değerini düşürmüşler, her ikisini çarpıtmışlardır. İbn Haldun'un epistemolojisi; İbn Rüşd'ün çabalarının bir uzantısı olarak kavramları yerli yerine oturtma ve tashih etme şeklinde algılanmalıdır. İbn Haldun'un sistemi hem felsefe ve ilim, hem de din dahilinde akledilenle akledilemeyenin arasını ayırmak temeli üzerine kuruluydu. Her ikisinde de akledilmeyenlerin dairesi o çağın izin vereceği en dar sınırlarına çekilmiştir.

İbn Rüşd'ün doğrudan hedefi Aristo felsefesini yeniden kurmak, onu esas hüviyetine döndürmekti. İbn Haldun ise ilmi, özellikle tarih ilmini, yeniden inşa etmeyi hedefliyordu. İbn Rüşd'ün hakîkî Aristo'ya ulaşmada kullandığı şey Gazâlî'ye getirdiği reddiyeler esnasında İbn Sînâ felsefesine yaptığı eleştiriler idi.. İbn Haldun'un tarih ilmini elde etmek için doğrudan kullandığı yöntem; Mes'ûdî'yi eleştirme esasına dayanıyordu. Çünkü Mes'ûdî, tarih ansiklopedisinde, tıpkı İhvân-ı Safâ'nın felsefî ansiklopedilerinde yaptığı gibi, aklî olanla akıl dışı olanı birbirine karıştırmıştı. Bu yüzden İbn Rüşdçü eleştiri, rasyonel-metafizik cihete yönelirken, İbn Halduncu eleştiri epistemolojik-tarihi cihete yönelmiştir. Açıktır ki doğrudan hedef ve doğrudan yöntem hususundaki bu farklılık bizim burada vurguladığımız iddiaya gölge düşürmemektedir. Her iki düşünür de aynı noktalardan kalkış yapıyor, aynı bakışı esas alıyordu. Zaten, aynı ekole, tek bir fikrî problematiğe mensûp idiler.

Bu iddiamızın, her iki düşünürün, felsefeyle ilgili birbirine karşıt tutumları sebebiyle sarsıldığı doğrudur. Fakat İbn Rüşd'ün ne tür bir felsefeyi savunduğu, İbn Haldun'un ise ne biçim bir felsefeye hucum ettiği hususu dikkatlice aydınlatıldığında; söz konusu çelişkinin ehemmiyetsiz kalacağı âşikârdır. Ayrıntıya girmeden şunu söylemeliyiz: Bu çalışmamızda İbn Rüşd ve İslâm batısındaki felsefe ekolüne dair incelememizin önemli bir yer tuttuğunu belirtiyor ve şunu vurgulamak istiyoruz ki İbn Haldun'un iptal ettiği; karşı çıktığı felsefe, İbn Rüşd'ün de şiddet ve öfkeyle eleştirdiği bir felsefedir. Tehâfütü't-Tehâfüt kitabında Gazâlî'ye yaptığı itirazlar vasıtasıyla İbn Rüşd neye karşı çıkmışsa İbn Haldun da aynı şeylere karşı çıkmıştır. Bu sözlerimizle, dinin mevzûlarını, özel Meşrıkî bir felsefe kurma arzusuyla, felsefeye sokmak temeli üzerine oturmuş İbn Sînâ sistemini kasdediyoruz. Başka bir deyişle İbn Haldun'un eleştirmek istediği felsefe; savunucuları tarafından "imanî ilkeler sem' ve vahiy değil, araştırma ve nazar yoluyla düzeltilmelidir" diye özetlenecek görüştür. Onlar iman prensiplerinin aklın algılarından bir bölüm olduğunu sanıyorlardı. (s. 1199, c.4) Bu zanna katılan ve bütün felsefesini onun üzerine inşa edenlerin, Fârâbî, İbn Sînâ ve İhvân-ı Safâ olduğunu biliyoruz. İbn Rüşd ise kuşkusuz bu görüşün tam karşıtı bir tutuma sahipti. Meşrık filozoflarının yaptığı gibi hikmeti şeriate vasî yapmamış bilâkis şeriatın süt

kardeşi saymıştır. Aynı şekilde dindeki mücerret misâllerin felsefede de olduğunu savunmamış, felsefî bilginin dinî bilgiden yüksek olduğunu kabul etmemiştir. Oysa Meşrık filozofları böyle derlerdi. İbn Rüşd her sahaya kendi istiklal ve hürriyetini vermiş, şeriat tarafından verilenlerin akıl tarafından algılananlardan üstün olduğunu belirtmiştir. Şöyle diyor: "Felsefe şeriatten gelen tüm hususları araştırır. Eğer idrâk edebilirse her iki bilinç de müsâvi olur, böylece bilgi bakımından da kemale erişir. Lâkin idrâk edemezse insan aklının eksikliğini bildirmiş ve başa çıkamadığı meselenin sadece şeriatı ilgilendiren, şeriat tarafından idrâk edilen bir husus olduğunu ilan etmiş sayılır." (Tehâfütü't-tehâfüt'e bkz.) Burada "Kurtuba filozofu hakkında geçerli olan hükümler, Mukaddime sahibi için de geçerlidir. Bu yüzden İbn Rüşd takıyye yapmıştır" şeklinde bir itiraz söz konusu değildir. Çünkü mesele takıyye ile ilgili değildir. Ne İbn Haldun ne de İbn Rüşd takıyye yapmamışlar, her ikisi de aynı bakıştan, aynı prensiplerden yola çıkmışlardır. Eleştirilerini benzeri mesele ve problemler üzerine yoğunlaştırmışlardır. Tehâfütü't-Tehâfüt adlı eseri derinlemesine okuyan şunu anlayacaktır ki İbn Rüşd; Fârâbî ve İbn Sînâ'ya yönelttiği eleştirilerini üç meselede yoğunlaştırmıştır. İbn Haldun'un batıl damgasını vurduğu meseleler de aynı değil mi? Feyz nazariyesi, İttisâl nazariyesi ve Saâdet nazariyesi... Dikkatle incelenmeye layık bir husus da, sözkonusu üç meselenin bir bütün olarak meşrıkî felsefe mektebi tarafından köprü gibi kullanıldığıdır. Doğu felsefe ekolü bu köprü aracılığı ile göğü yerle birleştirmiş, dini felsefeye sokmuştur.

Üzerinde dikkatle durulmaya değer başka hususlar da vardır. Mesela İbn Haldun ne açıkça ne de işaret yoluyla bu mevzûyu incelerken İbn Rüşd'den bahsetmemişken isim vererek Fârâbî ve İbn Sînâ'ya itirazlarda bulunmuş, hatta mezkur mesele hakkında onların durumunu tartışmıştır. İbn Haldun; Gazâlî'nin yaptığı gibi filozofları tekfir etmemiş, sadece onların teolojisinin maksatlarına uygun olmadığını belirtmekle yetinmiştir. Hatta felsefenin iki faydalı yönü bulunduğunu açıkca söylemiştir. Hakikaten tüm zaman ve mekânlarda felsefe eğitiminin faydası nedir diye sorulsa bu iki yönün ilgili soruya en özlü cevabı teşkil edeceği muhakkaktır: Birinci fayda, apaçık kanıtlarda (=burhanlarda) doğruluk ve kalite melekesinin mevcut olabilmesi için delil ve itirazları düzgün sıralamada zihni bileylemesi, terbiye etmesidir. İkinci fayda ise "ilim-felsefe" ehlinin doktrin ve görüşlerine muttalî olmaktır. İbn Haldun'un felsefe okutan, felsefeyle meşgul olan ve felsefe eğitimi görenlerden tek istediği; şer'î bilgilerden nasipdâr, fıkıh ve tefsirden haberdâr olmamalarıdır. Yani felsefeyle uğraşan tıpkı İbn Rüşd gibi hem fakih, hem de filozof olmalıdır!

İbn Haldun'un, İbn Rüşd'le zirveye erişen ekole mensûp olduğunu, İbn Haldun epistemolojisinin de felsefî temelini bu ekolün karakteristik eleştirel gerçekliğinden aldığını izah etmek amacıyla yaptığımız bu mukayese ve mülahazaları uzatabiliriz... Lâkin şunu da söylemek gerekiyor: İki düşünür arasında

bir karşıtlığın olmaması, aralarında hiçbir ihtilafın mevcut olmadığı anlamına gelmez. Peki, hangi meselelerde ihtilaf etmişlerdir?

Sanıyorum iki düşünür arasında ihtilafın kökü yüklendikleri ideolojik görevdedir. Her biri kendi dönemine özgü bir ideolojik fonksiyona sahip olmuştur. Mağrib ve Endülüs'teki Arap-İslâm medeniyetine oranla İbn Rüşd'ün çağı Meşrık'da aynı medeniyete nispetle Fârâbî ve İbn Sînâ'nın çağına benzer. Oysa İbn Haldun'un Mağrib'de geçirdiği dönem Gazâlî'nin Meşrık'ta yaşdığı döneme benzemektedir; fakat şu farkla ki İbn Sînâ Meşrık'ta felsefenin zirvesindeyken aklî bir tasavvuf anlayışına meyletmiş, bu meyil; sonunda Gazâlî ile pratik bir tasavvufun ortaya çıkmasına yolaçmıştır. Ama İbn Rüşd Mağrib ve Endülüs'te felsefenin zirvesindeyken gerçekçi bir rasyonalizme yönelince bu rasyonalizm İbn Haldun'la beraber tecrübî tarihçiliği doğurmuştur.

İbn Rüşd yükselen toplumsal güçlerin Muvahhidî devrimine destek çıktığı bir çağda yaşamış, böylelikle söz konusu güçlerin arzularına tercüman olmuş, aklın kendi sahasında tüm yabancı kayıtlardan âzât olması için dinin felsefeden ayrılması gerektiği esasına oturan mantık projesi aracılığıyla da Muvahhidî devriminin savunucularına örnek teşkil etmiştir. Oysa İslâm dünyasının tümünü saran bir medeni gerileme döneminde yaşayan İbn Haldun doğal olarak İbn Rüşd'den farklı bir ideolojik proje sunmak istemiştir. İbn Haldun derin bir bilinçle çağının, "mutlak aklî olabilirlik" söylemine değil "reel olabilirlik" söylemine muhtaç olduğunu anlamıştır. Mutlak aklî olabilirlik, vâkıalar arasında herhangi bir sınır gözetmemekte, fakat reel olabilirlik herhangi birşeyin "asıl madde itibarıyla mümkünlüğü" anlamına gelmektedir. İbn Rüşd, felsefî yargıların mantıkî doğruluğunu müdafaa ediyor, böylece aklın evrenselliğini, kendiyle barışık temel öncüllerine sadık olduğu sürece sınırlandırılamaz bir gücü bulunduuğunu haykırıyordu. Oysa İbn Haldun biliyordu ki "tüm bu yargılar genel zihnî hükümlerdir. Ama dış dünyadaki varlıklar maddeleriyle somut olarak mevcutturlar." Bununla kalmıyor, şu sözleri de ekliyor: "Belki de maddelerde, genel-zihnî olanın somut-haricî olana mutabık kalmasını engelleyecek birşey var! Ancak duyunun tanık olduğu hususlar hariç. Bu meselelerde de duyunun delili, burhanlar değil sadece ve sadece kendi tanıklığıdır." (s.1203, c.4) *Daha kısa bir ifadeyle İbn Rüşd bir atılganlık ve arzu anını ifade etmiş ve varlıkbilime yönelmişken İbn Haldun gerileyişi elle tutulur, gözle görülür bir hakikat olarak idrâk ettiği için oluşum ve dönüşüm bilimine yönelmiştir... Daha açıkcası, tarihe yönelmiştir ki bu sahanın hiçbir akıl dışılığa mahal bırakmayan bir ilim haline gelmesini istiyordu!* Fakat tarihin kendisi hatta gerçek tarih diyelim, buna izin verecek miydi? Akıl dışılık, akledilemezlik olmadan, beşerî hayat mümkün müdür? Bu soruya cevap vermek İbn Haldun'a düşmez, zâten bu mesele İbn Haldun'un ilgi alanına da girmez.

İBN HALDUNCULUK'TAN GERİYE KALAN TORTU

İbn Haldun Düşüncesi'ni Eleştirel Bir Gözle Okuma Projesi

İbn Haldunculuk derken onun zuhuruyla ortaya çıkan ve bugüne kadar devam eden muayyen bir fikrî akımı kastediyoruz. Tıpkı Descartes'la beraber Fransa'da ortaya çıkıp kendine ait özelliklerinin bir kısmını bu güne kadar koruyan kartezyen akım gibi. Aslında Dekartçılığın bir benzeri olmamıştır. Bu anlamda İbn Haldunculuk diye birşey yoktur. İbn Haldun'un düşüncesi biraz ilgi görmesine rağmen Mukaddime'nin yazma nüshaları içinde mahpus kalmışken; "İbn Halduncu düşünce" mezkur kitabın ortaya çıkışından modern Arap uyanışının başlangıcına kadar dört asır boyunca daima müellif öncesi döneme ait bir bakışla okunmuştur.

İbn Haldunculuk derken Mukaddime başta olmak üzere, onun eserlerinin ifade ettiği fikirlerin toplamını da kastetmiyoruz. Bu Mağribli düşünür birkaç mevzûyu irdelemiştir: Medeniyetle ilgili sosyal, ekonomik, kültürel olguları tarihçi, eleştirmen ve analizci sıfatıyla ele almış, fakat yeni şeyler getirmeyerek birçok meselede kendinden öncekilere istinad etmiş, bazı durumlarda en zayıf görüşe yahut akıl ve mantıktan en uzak tercihe meyletmiştir.

İbn Haldunculuk tabiriyle onun düşüncesini bir bütün yahut çeşitli bölümler halinde ele alan modern ve çağdaş araştırmaların tümünü de kastetmiyoruz. Bu araştırmalar günden güne çoğalmakta ama birbiriyle insicamlı bir bütün teşkil etmekten gayet uzak bulunmaktadır. Hatta şunu söyleyebiliriz ki, Mukaddime'yi konu almaları dışında onları toplayacak, birbiriyle irtibatlı kılacak hiçbirşey yoktur. *İbn Haldun'la ilgili araştırmalar diye bahsettiğimiz yazılar, birbirlerinden tamamen farklı, hatta zaman zaman çelişen ve aynı bilinç seviyesinde olmayan muhtelif okuyuşlardır. Bu yüzden çağdaş siyâsî-sosyal-felsefî Arap düşüncesinin ekollerinden sayılacak herhangi bir fikrî akımı oluşturmaktan uzaktırlar.*

İbn Haldunculuk diye ifade ettiğimiz şeyin muhtevasını sözü geçen üç husustan hiçbiriyle irtibatlı kılmayışımız, bu ifadeyi ne şimdi ne de daha önce gerçekten varolmayan birşey haline getiriyor. İbn Haldunculuk, ne onun hareket ettiği bilgisel saha dahilinde ne de bu sahanın haricinde hiçbir zaman varolmadı. Mesele, Mukaddime'nin içinde asırlar boyu saklı kalıp da derinlemesine incelenme şansı elde edemeyen bir projeyle ilgilidir. Bu proje kendini geliştirecek, zenginleştirecek ve hayata geçirecek araştırmacıları bulamadan sayfa üstünde kalmıştır. Başka bir deyişle İbn Haldunculuk derken onun düşüncesinde yeniden hayat kazanmaya elverışli olan hususları kastediyoruz. Dolayısıyla İbn Haldunculuktan geriye kalan tortu tabiri ile bu anlamda ona nispet edilen, öyle yahut böyle biz yirminci asrın çocuklarıyla yaşama imkânını muhafaza eden temel unsurları kastediyor. İbn Haldunculuk tabiri için sunduğumuz bu ilk tespit, ancak şu yargıyı kabul ettiğimiz zaman reddedilmeyecektir: *Biz hala Abdurrahman İbn Haldun'un (732-808h.–1332-1406m.) düşünce problematiği içinde yaşamaktayız. Hala onun problematiğinin bize çağdaş olduğu düşüncesinden yola çıkıyoruz. Onun problematiğinin bizim şu anki problematiğimize sokulmaya elverişli olduğunu düşünüyor, hatta bizimkinin izahına yardımcı olacağını, daha da ötesi bizimkini aşabilmek için zarûri şartların onda yeterince mevcut bulunduğunu sanıyoruz.*

O halde mesele bir varsayımla ilgilidir. Bu varsayımı izah etmeye, gerekçelendirmeye çalışacak, onun kültürel mirasla olan ilişkimizde bir yöntem olarak kullanılabileceğini kanıtlayacağız.

1. İbn Haldun'un Problematiğinde Subjektif ve Objektif

İbn Haldunu kendinden önce yetişen ve kendinden sonra da 18. asra kadar telif veren tarihçiler arasında biricik kılan husus; belki de ötekileri tarih yazmaya iten sebeplerden daha farklı bir saikayla hareket etmesidir. Büyük İslâm tarihçilerinin, bu işe koyulurken ya dinî ya siyâsî maksatlar güttüklerini veya vaaz vermeyi amaçladıklarını görürüz. Bunun anlamı, onların tarihe olan ilgilerinin bizzat tarihten değil, başka birşeyden doğduğudur. Oysa İbn Haldun tam aksi bir istikamette bulunmakta, keskin bir tarihçi bilinciyle başka birşey için değil sadece tarihin kendisi için bu sahaya ilgi duymaktadır. Onun tarih ilmine dair yaptığı şu ayrımın anlamı da bu: "Tarihin, hâdiseler, devletler, önceki asırlarla ilgili haberlerden ibaret bir yönü var ki bol bol sözlerin söylendiği, çeşitli misallerin sunulduğu zâhir taraftır bu. Bir de bâtın var ki, derinlikli bakış, araştırma, hâdiselerin sebebini arayış, köklerini buluş anlamına geliyor." (s. 351, c.1)[1]

1. Bu araştırmada Doktor Ali Abdülvâhid Vâfi'nin dört cilt halinde neşrettiği Mukaddime'ye dayanacağız. Birinci cildin ikinci baskısına, diğer ciltlerin birinci baskısına bakılmalıdır, Lecnetü'l-Beyâni'l-Arabî, Kahire 1965

İbn Haldun'un düşüncesine egemen olan bu tarih bilinci, felsefeyle meşgul olmaktan yahut derin düşüncelere dalmaktan değil bireysel tecrübeler ve objektif şartlar neticesinde doğmuştur. Hatta, subjektifin objektife sokulması, birinin diğerini yorumlayıp olgunlaştıracak şekilde bir tecrübenin yaşanması sonucu doğmuştur diyebiliriz. Böylece onun tarih bilinci apaçık trajik bir karakter taşır.

— Bir yandan asrının en önemli hâdiselerine karışmış, tam 24 sene (754h.'den 776h.'ye kadar; ayrıca 732h.'de Tunusda doğduğu unutulmamalı) başarılar, hüsranlar, ınkılaplar ve sürprizlerle dolu bir siyâsî tecrübe yaşamıştır. Bu dönemde Mağrib, Endülüs ve Cezayir'in hükümdar saraylarında dolaşmış, zaman zaman şöhret ve makam peşinde koşarken, bazan hapis ve takipten kaçmış, sonunda 776 yılında Cezayir'in İbn Selam kalesine yerleşmiş, tüm siyâsî arzularını ve korkularını bir kenara bırakarak yüzünü tarihe çevirmiştir.[2] Tarihten dersler ve ibretleri sual eylemiş, lâkin tarih ona garip bir şekilde -ki bunu kendisi izah etmektedir- "Mukaddime" fetvasını vermiştir: "Bu yalnızlıkta kelâmın ve manaların sağanağı altında kaldı düşünce... Sonunda özü birikip top oldu, neticeleri derlenip (kitap) haline geldi."[3]

Ancak İbn Haldun'un endişe dolu, çalkantılı ve başarısızlıkla biten şahsî tecrübesi o çağın başına gelenlerin küçük bir kopyasından başka birşey değildi. Mukaddime yazarı, tüm göstergelerin Arap-İslâm uygarlığı güneşinin çökmeye yüz tuttuğuna dair sinyaller verdiği bir asırda yaşadı. 7. Hicri asır hakikaten İslâm dünyası için felaket ve gerileyişler çağı olmuştur: Doğuda Tatar hucumu, Batıda Endülüs'te Arap hakimiyetinin tamamen erimesi, ayrıca iktidardaki hanedanların birbirleriyle çekişirken sonu gelmez harplere ve komplolara girişmesi... Bir de felaket ve harap oluşun ardından gelen amansız veba, sonunda fikrî durgunluk, taassup ve hurafelerinin yayılması... Bu faktörler anarşinin egemen olduğu girift ve yeni durumlar yaratmış, böylece İbn Haldun bu krizin barış yoluyla aşılacağı ümidini kaybetmiş, gözleriyle tanıklık ettiği ve göğüs gerdiği bunca badire karşısında ye'sini ilan etmiştir. O, çağının hâdiselerini bütün korkunçluğu ve azametiyle gördü. Ardarda gelen, üstüste yığılan problemler... Sanki, sahnenin başka bir gruba bırakılması ve oynanan oyunun değiştirilmesi yolunda ufku tutan evrensel bir nidanın yükselmesine yolaçıyordu bu hâdiseler... İbn Haldun o dönemde Arap Mağribi'ni saran korku ve sıkıntıları arzettikten sonra sözlerine şöyle

2. Bkz., İbn Haldun'un siyâsî deneyiminin ayrıntılarıyla ilgili olarak el-Asabiyye ve'd-Devle adlı kitabımız, ikinci ve üçüncü bölümler. Dârü'n-Neşri'l-Mağribiyye, ed-Dârü'l-Beydâ, İkinci baskı, 1978.

3. et-Ta'rif bi İbn Haldun, s. 229, tahkik: Muhammed İbn Tavît et-Tancî, Kahire 1951.

devam eder: "Ben doğudayken de batıdaki felaketleri yaşıyor gibiydim. Tabîî kendi nisbetince ve umranı miktarınca... Sanki evrenin dili sönüş, bitiş ve çöküşü haykırıyordu da yeryüzünün ve üzerindekilerin varisi Allah'dır diye cevap geliyordu bu çağrıya!" Sözlerine şöyle devam ediyor: "Durumlar tamamen değiştiği, şartlar bambaşka olduğu zaman sanki yaratılmışlar kökünden değişir de evren tümüyle bir ınkılâba uğrar. Sanki yeni bir yaratılış, yeni bir başlangıç, yepyeni bir evrendir bu." (s. 406, c.1)

İbn Haldun'un bilincinde derin yaralar açan ve başarısızlıkla sonuçlanan siyâsî tecrübesi; aynı dönemdeki bir bozgunla Arap-İslâm düşüncesinin acı tecrübesiyle birleşmiş, o da bunun aracılığıyla ötekini, ötekinin aracılığı ile bunu okur hâle gelmişti. Onun bilincinde ferdi ve subjektif olan objektife, objektif olan da subjektife dönüştü. Bu bilinci ifade etmek isteyince anılarını yazmaya değil, kendî ferdi tecrübesi ve çağın gerçekleri ışığında tarihi yeniden inşa etmeye koyuldu: İbn Haldun şunu çok iyi anlamıştı ki onun bireysel deneyimi bir bütünün parçasından başka bir şey değildir. Onun başarısızlığı sadece ona özgü değil tüm çağı kapsayan bir başarısızlıktır. Problem aslında onun ürkekliği, Ebcâye emiri olan arkadaşımın katledilişi yahut ailesinin zulüm görmesi değildi. Bilâkis mesele, iktidar için yapılan acı savaşlar, düşmek ve yok olmak için kurulan emirlikler, krallıklar meselesidir.[4] Problemler ferdin çerçevesini ve imkânlarını aşıpda hâl-i hazır; kişinin bilincini tümüyle saran başlıbaşına bir problem olarak algılanınca, mâziye dönüş ve tarihe yöneliş doğal bir tutum olacaktır. Bu yüzden İbn Haldun tarihle ilgilendi. Onun ilgisi dinî meseleleri doğrulamak, halifeyi yahut emiri razı etmek veya sadece bilgi ve bilim aşkı değildi. Tarihe ihtimam gösteriyordu, zira mazinin olaylarını konuşturup geçmişe soru yönelterek şahsî tecrübesini oluşturan hâl-i hazırı anlamak istiyordu. Geçmişin yardımıyla şimdiyi anlamak kaygısı...

Lâkin çağının olaylarına çok yakından tanık olan, dolayısıyla tarihin nasıl "yapıldığını" yavaş yavaş öğrenen İbn Haldun hemen farketti ki tarihçilerin kitapları hakiki tanık olamaz tarihe. Onların çoğu "kendi görüş ve mezheplerine sıkı sıkıya sarıldıkları için "geçmiş olayların naklinde tarafsızlık ilkesine riayet etmiyorlardı. (s. 409, c.1) Belki de nufuz ve makam sahiplerine yakın olmak isteği veya insanın garip hadislere meraklı oluşu yahut acayip şeylerin hemen dillere pelesenk oluşundan ötürü tarihçiler objektif olamamıştı. (s. 367, c.1) Ayrıca bu sahada diğer alanlarla kıyaslanmayacak kadar açık bir geleneksellik, eskiyi tekrarlama fenomeni vardı. Çünkü sonradan gelen öncekinden nakil yapar, onun neyi niçin söylediğini bilmeden sözlerini aynen tekrarlar, hangi gayelerden ötürü tarih yazıldığını, yazılması gerektiğini düşünmezdi. Kısaca, okuduğu bütün tar-

4. İbn Haldun'un siyâsî tecrübelerinin ayrıntıları ile ilgili olarak el-Asabiyye ve'd-Devle adlı kitabımıza bkz.

ihçilere yönelttiği en mühim eleştiri, onların naklettikleri hâdiseler, rivayet ettikleri hikayeler hususunda kendisinin 'tabâiü'l-umran' adını verdiği şeye riayet etmemeleridir. İbn Haldun burada bu kavramı çağının tabiat ilimlerinden almıştır: Eşyanın nasıl tabiatı, değişmeyen özellikleri varsa ve bunlar bir nevi doğa-mizaç gibi algılanıyorsa (ateş yakar, çünkü doğasında yakmak vardır; cisim düşer, çünkü doğasında aşağıya doğru hareket etmek vardır) aynı şekilde beşerî umran yahut insan toplumunun da kendine özgü bir doğası vardır; subjektif hâlleri, değişen yanları vardır. Bunun anlamı; umran içinde parçalarla ilişkiyi düzenleyen, umranın gidişat ve gelişimine egemen olan sabitlerin bulunduğudur. Dolayısıyla tarihî hâdiseler ve sosyal fenomenler daima muayyen suretlerde, belirli şekillerde vuku bulur ki bunlardan şaşması mümkün değildir. İşte "umranın tabiatı" diye adlandırdığı bu hususa tarihçilerin, dikkatsizlik sebebiyle riayet etmemeleri, onları imkânsız hâdiselerin nakledicisi yapmıştır. Nakledilen olayların imkânsız veya ihtimalden uzak oluşunun ise sebepleri vardır: Ya tabiat kanunları bu tür hâdiselere izin vermemekte, ya akıl bunları kabul etmemekte, yahut zaman-mekânla ilgili şartlar bu hâdiselerin varolma imkânını ortadan kaldırmakta yahut bu olaylar, bizzat umranın tabiatına aykırı düşmektedir. Tarihçiler bu tür rivayeteri yaptıkları zaman birçok vehim ve mugâlatayı ileri sürmek durumunda kalmışlardır. Yaptıkları işi gerekçelendirme ve temize çıkarmaya gelince; naklettikleri haberlerde râvilerin sıdkını ve adaletini araştırdıklarını söylemişlerdir. İbn Haldun'a göre bu kesinlikle yetmez. Ta'dil ve cerh metodu (=nakledeni doğrulama veya zayıf bulma yöntemi) nebevî hadislerde sahihi sahih olmayandan ayırmaya yetse bile tarihî hâdiseler için yetersiz kalmaktadır. Çünkü hadisler çoğunlukla şâriin yapılmasını emrettiği inşâî tekliflerden ibarettir. Bu tekliflerin doğruluğuna dair ne kadar güçlü bir zan hakim olursa onlarla amel etmek o derece vacib olur. Zannın doğruluğu ise râvilerin adalet ve zapt hususunda güvenilirlikleri ile alâkalıdır. Oysa hâdiseler ve ahbar dediğimiz tarihî nakillerin doğru kabul edilmesi, sahih sayılması için kesinlikle (umranın tabiatına) mutabıklığı öne çıkarılmalıdır. Dolayısıyla nakledilen bir hâdisenin vuku bulma imkânı var mı yok mu buna bakılmalıdır. Zira bir inşânın değeri ve faydası sadece ondan iktibas edilir; oysa bir ihbarî cümlenin fayda ve kıymeti hem kendisinden hem de mutabık olup olmadığı araştırılarak hariçten elde edilir.* (s. 413, c.1)

---

* İbn Haldun'un metnini yer yer tefsirli bir şekilde çevirsek de bazı şeyleri açıklamak gerekmektedir. İnşâî teklifler; buyruk tarzında gelen, sorumluluk bildiren hususlardır. "Yapmayın, yapın" gibi. Bu tür rivayetleri nakleden şahısta "iyi müslümanlık' ve "iyi hafıza" özellikleri varsa söz konusu rivayete güvenilir ve içerdiği şeyle amel edilir. Oysa tarihi olayların naklinde, "kesinlikle vuku bulup bulmadığına" bakılmalı "umranın tabiatına" mutabık olup olmadığı ğözönüne alınmalıdır. Çünkü bir inşânın (emir ve nehyin) değeri bizzat kendisinden çıkarılırken, tarihi bir hâdiseyi bildiren bir haberin (yargı ve tanımlama anlamına gelen bir rivayetin) kıymeti hem kendisinden, hem de dış dünyayla mutabakatından anlaşılır. (çev.)

Aşikârdır ki mesele, hataların teşhiri yahut sadece rivayetlerin zayıf görülmesi ile ilgili değildir. Bilâkis karşımızda bir yöntem eleştirisi mevcuttur ve alternatif sunuluyor. İlk tarihçiler hadis ehlinin yöntemini hâdise ve biyografi tedvinine uyguladıkları vakit rivayeti eleştirmeye fazla önem vermeden rivayet edenleri ta'dil ve cerh esasına göre kritik etme yöntemine dayandılar. Tıpkı hadisleri toplarken tüm çabalarının "acaba peygambere nisbeti ne kadar doğrudur?" meselesinde yoğunlaşması gibi tarihte de nakledicilere önem verdiler. Hadis, ihtiva ettiği anlama bakılmak suretiyle değil, peygambere kadar güçlü bir isnad zinciriyle ulaşıp ulaşmadığına bakılarak sahih sıfatını alırdı. Bu anlaşılabilir birşeydir. Çünkü hadisin içerdiği anlam münakaşaya konu olamaz. Daha işin başında hadisin muhtevası tartışma götürmeyen bir hakikat olarak kabul edilir. Geriye "acaba peygambere ait midir?" sorusuna cevap vermek kalıyor. Bunun çaresi de ravilerin eleştirel bir gözle incelenmesinden; hadisin bize kadar ulaşan zincirinin araştırılmasından başka birşey değildir. Oysa tarihi haberler mâzide cereyan etmiş bir hâdisenin tasviridir. Dolayısıyla karşımızda hem tarihî bir söz (=hadis) vardır hem de insanların bahsettiği bir hâdise vardır. O halde burada doğruluk meselesi; herşeyden önce olayla sözün birbirine uygunluğu kıstasına göre çözüm bulacaktır. Bu durumda rivayetin ilk kaynağına nisbetinin sahih olup olmadığını incelemek kâfi gelmiyor. Aktarıcılar zinciri sağlam olsa da olayı ilk gören ve nakleden kişi hatalı olabilir. Bu yüzden önce nakledilen sözün (=haberin) kritik edilmesi gerekmektedir. "Haberin başlıbaşına mümkün yahut imkânsız olduğu bilinmedikçe ravilerin doğru olup olmadığına bakılmaz. O hâlde haber imkânsız kabilinden ise ravinin ta'dili veya cerhi ile uğraşmanın hiçbir faydası yoktur!" Haber mümkün kabilinden ise kesin olarak doğruluğunun araştırılması gerekmektedir. Böyle bir araştırma da ancak umranın doğasını bilmek (=değişmez yasalarını bilmek)le mümkündür.

İbn Haldun, tarihçilerin eleştirilmesinden, bazı hatalarının tahlili ve yöntemlerinin münakaşasından sonra kendi alternatifini özetle şöyle sunuyor: "*O hâlde nakledilen haberlerin imkânı ve imkânsızlığı hususunda doğruyu yanlıştan ayırmanın ölçüsü; umran diye vasfettiğimiz beşerî topluma bakmaktır. Beşer toplumunun kendisiyle ilgili ve tabiatının gereği olan hususları, hakikatta onun doğasından olmayıp ârızî olarak vuku bulan ehemmiyetsiz hususlardan ayırmamız gerekmektedir. Böyle yaptığımız takdirde aktarılan hâdiselerde doğruyu yanlıştan ayırmanın yolunu; yani şüpheye mahal bırakmayacak burhânî bir metodla sıdkı yalandan ayırmanın kanununu buluruz. Böylece umranda vuku bulan bir hâdiseyi işittiğimizde neyin kabuledilebilirliğine neyin yanlışlanabilirliğine nasıl karar vereceğimizi biliriz. İşte bu, bizim için dosdoğru bir ölçüt haline gelir ki tarihçiler, naklettikleri hâdiselerde doğruluk ve isabeti bu ölçütle tespit ederler.*" (s. 412-413), c.1)

* * *

İbn Haldun'un teklif ettiği bu yöntemi tartışmayı başka bir vakte bırakalım şu hususa dikkat çekelim Onun güvenilir bir tanık olmasını istediği tarih çoktan suçlu duruma düşmüş, onun hâl-i hazırı anlamak, problemlerini çözmek için belirleyici ve yardım edici olmasını istediği mazinin hâdiseleri bizzat problemin kendisi haline gelmiş, çözülmesi gerekli sorunlar yumağı olarak öne çıkmıştır. İbn Haldun objektife (tarihe) yönelirken orada hâl-i hazırın (subjektifin) açıklamasını bulmak, tefsirini görmek istiyordu; hâl-i hazır, onun vicdanındaki şahsî deneyimler ve çağının hâdiseleridir. İşte sözünü ettiğimiz bu objektif, onu subjektif olana götürüyor; fakat buradaki öznellik, ferdî bir tecrübe olmaktan öte siyâsî etkinlikler, sosyal birikimler ve tecrübeye dayalı bilgi şeklinde tecelli ediyordu. İbn Haldun "şimdi" ile "geçmiş" arasında cereyan eden ebedî diyalektiği farketmişti: Hâl-i hazırın sorunları bizi mâziye sürüklemektedir, ancak tarih bize sadece bazı problemler vasıtasıyla çözümler sunmakta; hâl-i hazıra döndüğümüzde ise artık tarihi yeniden okumanın zorunlu olduğuna inanmakta, daha önce görmediğimiz şeyleri görme durumunda kalmaktayız. Şimdi ile geçmişin bu diyalektiği İbn Haldun'un bilincinde "tarihin birliği" fikrini uyandırmış, "suyun suya benzemesinden daha çok geçmiş geleceğe benzer" yargısına vardırmıştır. (s. 364, c.1) Onun bireysel problemi, çağının problemi içinde erimiş, neticede o dönemin ve geçmişin bütün problemleri -hatta geleceğin problemleri tek bir problem halinde kalıba girmişti. İşte, parçadan bütüne, subjektiften objektife, ideolojiden ilme doğru bir dönüşümdür bu. Onun daha önceki arzu ve ümitleri tamamen siyâsî kaynaklıydı. Bunları gerçekleştirmede başarısızlığa uğrayınca bu muvaffakiyetsizliğin sebeblerini asrının ve mensûp olduğu tarihin -Arap Mağribi'nin- verilerinde aramaya başladı, Sonunda anladı ki bu başarısızlık sadece onu değil, tüm çağı ilgilendirmektedir. Bunun anlamı; herkesi içine alan genel durumların, ancak kapsamlı ve köklü bir dönüşümle vuku bulduğu idi. *"Herşey toptan değiştiği vakit, sanki yaratıklar kökten değişir de evren tümüyle bir tahavvüle uğrar. yeni bir başlangıç, yeni bir yaratılış, yeni bir evrendir bu."* Böylece onun akamete uğrayan siyâsî arzusu, sımsıkı bir bilimsel ihtirasa dönüştü. İbn Haldun şu cümleleri dile getirirken bu arzuya apaçık tercüman olmaktan kendini alamamaktadır: "Bu çağ, halkın ahvalini, âfâkını, nesillerin durumunu, inançların değişimini derleyip açıklayacak, kendi çağı için önder olup Mes'ûdî'nin izinden gidip [ondan daha büyük işler yapacak] birine muhtaçtır. Böylece kendinden sonra gelen tarihçilerin referans gösterdikleri bir asıl haline gelecektir o." (s. 406, c.1)

Acaba İbn Haldun bu bilimsel ihtirasını gerçekleştirebildi mi? Hakikaten "kendisinden sonrakilerin tabi olduğu bir önder" haline gelebildi mi? daha

önce İbn Halduncuğun Mukaddime'nin yüklendiği bir proje olarak kaldığını, gerçekleşme safhasına gelemediğini söylemiştik. Şu ana kadar da durum böyle. O hâlde şimdi İbn Haldun'a özgü projenin niçin Mukaddime'de donduğunu inceleyerek, gerçekleşme aşamasına gelememesinin sebeplerini araştıralım.

2- İbn Haldun'a Ait Projenin Çelişkileri, Epistemolojik Engelleri

İbn Haldun'un Arap-İslâm uygarlığının ortaçağlardaki yaratıcı mütefekkirler silsilesinde son halka olduğu hususu tartışma götürmez bir gerçektir. Bu tarihi hakikatı kabul edersek, ondan sonra gelen müelliflerin, özellikle tarihle ilgilenenlerin, "İbn Haldun projesini" sahibinden daha öteye götüremediğini de kabul etmemiz gerekir. Tarihî realite önümüze bu mantıkî neticeden daha da ilerisini sunuyor: Mukaddime geçen asrın sonlarına kadar neredeyse tamamen unutulmuş ve akla hitap eden, fikri teşvik eden diğer eserler gibi ele alınmaz bir kitap olarak kalmıştır. Bu dört asır boyunca Mukaddime'yi gözden geçirenler İbn Haldun öncesi bir bakışla okumuşlardır onu. Daha doğrusu siyaseti ahlakla, realitenin kabulünü vaaz ve irşadla karıştıran bir bakış açısıyla okudular Mukaddime'yi.[5] Bu dönem, özellikle İbn Haldun'dan sonra etkileri İslâm âleminin her yanında hissedilen gerileyiş ve çöküş zamanıdır. Arap-İslâm düşüncesinin, dolayısıyla tüm Arap-İslâm uygarlığının eşiğine geldiği bu karanlık süreç, bahsimizin sınırlarını aşan genel fenomenin bir bölümüdür. O halde sadece İbn Haldun projesini bu güne kadar atıl ve donuk halde bırakan dolaysız sebeplere gözatmakla yetinelim; bu projeyi, gerçekleşme olanağından yoksun bırakan mantıkî tutarsızlıklar, epistemolojik çıkmazlar (=iç sebepler) üzerinde yoğunlaşalım. Bunlar sebebiyle sözkonusu projenin nesnel şartlarının yeterince mevcut olup olmadığına bakılmamıştır bile.

Önce İbn Haldun'un bu projedeki bakış açısını tanımakla işe başlayalım. Mukaddime sahibi, bu çalışmasında Rhetorika (=hatâbet) ve Şehir yönetimi [=siyaset] ilimlerinden tamamen farklı ve yeni bir disiplini keşfettiğinin bilincindeydi. Rhetorika ve siyaset bu yeni ilme, ancak kendi başına müstakil olmak bakımından benzeyebilirdi. Bir ilimde aranan şartların hepsi İbn Haldun'un keşfettiği sahada mevcuttur: "Zira bu ilim; insan toplumunu [=beşer umranını] konu alan bir ilimdir. Bu ilmin meseleleri, teker teker

5. İbn Ezrak'ın "Bedâiü's-Silk fî Tabâii'l-Milk adlı eserindeki yaklaşım gibi. Dr. Ali Sami en-Neşşar tarafından neşredilmiştir, Irak Enformasyon Bakanlığı, Bağdat 1977

umranın başına gelen hâdiseler ve değişmeyen özellikleridir. İster vaz'î, isterse aklî olsun tüm ilimlerin durumu böyledir." (s. 414, c.1) İbn Haldun filozofların bu ilimden niçin gafil kaldıklarını ve bu ilme dair yazı yazmaktan niçin geri durduklarını soruyor, sözlerini şöyle bağlıyor: "Kuşkusuz filozoflar çeşitli ilimleri kurarken netice almaya çalışmışlar, semeresinin olup olmadığını gözetmişlerdir. Oysa umran ilminin semeresi, senin de gördüğün gibi geçmişten nakledilen haberlerin (incelenişi esnasında) tecellî eder. Bu ilmin meseleleri kendi başına bir şeref ve üstünlük ifade etse de meyvesi, nakledilen hâdiselerin doğruluğunu araştırmak olduğu, bu rivayetler dahi hep zayıf bulunduğu için filozoflar ve önceki bilginler umran ilmini terkettiler, ona yanaşmadılar." (s. 415, c.1)

İbn Haldun'un kendi teklif ettiği ilmin niçin geçmiş filozofların bilgi sahasına girmediğine dair yaptığı bu açıklama, sözkonusu ilmin çağdaşları ve sonrakiler tarafından da niçin ihmal edileceğini gözler önüne sermektedir. Zira yunanlı ve müslüman ilim adamlarından ibaret olan "öncekiler" bilimsel işgüzarlıklarından araştırma için araştırma aşklarından ötürü bu ilmi terkettikleri, -zira bu ilmin amacı nakledilenlerin doğru olup olmadığı tespit etmektir. İbn Haldun'un bizzat kendisi savunduğu ilmin semeresinin az olduğunu bildirdiğine göre; sonraki ilim adamlarının da bu ilim karşısında öncekilerin tavrını takınması gayet normal olacaktır. Hele İbn Haldun, o günkü ilimlerin dahi tâ eskiden kurulup kemâle erdiğini, bundan sonra insanlara taklitten başka birşey kalmadığını ve taklidin bir tabiat ve huy haline geldiğini söylediği göz önüne alınırsa mesele daha iyi anlaşılacaktır. İbn Haldun bu sözleriyle kendi projesinin-sarfettiği bunca övgü ifadelerine rağmen-atıl kalacağına hükmetmişti. O, Mukaddime ve Ta'rîf adlı eserlerinin birçok yerinde teklif ettiği yeni ilmin üstünlüklerinden bahsetmiştir. Yine bir önceki paragrafta sözkonusu ilmin meselelerinin başlıbaşına bir şeref ve üstünlük ifade ettiğini söylese de durum değişmemektedir.

Hakikat şu ki İbn Haldun'un , kendine ait umran ilmi karşısındaki şahsî tutumu, yankısını projenin tümünde bulacağımız bir çelişki sergiliyor. Bu çelişki, Mukaddime sahibinin, yeni ilmine isnad ettiği çift yönlü vazifeden doğmaktadır. O, bu projeyi ortaya koyarken tarihi aynı anda hem hâdiseler, hem de bir bilgi olarak ele almak istiyordu: Bir yandan bir bütün olarak umran fenomenini yorumlamak; özellikle de, "ister doğrudan bir gerçeklik ve eylem, isterse potansiyellik ifade etsin tüm hâdiselerin, kendi zâtına ve geçirdiği dönüşümlere özgü bir doğası vardır." (s. 410, c.1) prensibinden yola çıkarak devletlerin kuruluşu ve çöküşünü açıklıyor, -bunun anlamı tarihî hâdiselerin nesnel faktörlere boyun eğdiği, beşer iradesi dışındaki sebeplerle meydana geldiğidir- öte yandan tarih

yazımının riayet edeceği kuralları ortaya koymayı murad ediyordu. Daha özel bir ifadeyle tarihçilerin naklettikleri haberlerde doğruyu bulmak için kullanacakları kesin, sahih bir mikyas ortaya koymak arzusundaydı. Çağdaş bir yorum getirmek gerekirse şunu söyleyebiliriz ki *İbn Haldun'un projesi birbiriyle çelişen çift yönlü bir tabiata sahiptir.* Bir yandan tamamen öğüt veren, sonuç çıkaran teemmülî bir tarih felsefesi diye tanımlanacak, öte yandan eleştirel bir tarih felsefesi sunması beklenecek çelişkili bir doğası vardı bu projenin ... Bu çelişkili doğa, İbn Haldun'a özgü bakışın arzularına ne kadar tercüman olabilmişse projeyi de o derece kapalı bir halkaya kilitlemek durumunda kalıyordu. Bu halkadan çıkmak ancak sözkonusu ikilemin aşılması, sistemde esaslı bir tâdilata girişilmesi ile mümkündür.

İbn Haldun, umran ilmi dediği yeni disiplinin, "sahih bir ölçüt olmasını," tarih yazımında bir nevî mantık mesabesinde bulunmasını istemişti, lâkin Mukaddime'nin de arzettiği gibi umran ilmi sadece yöntemsel kurallardan ibaret kalmamış, tarihteki hâdiseleri de yorumlamaya kalkmıştır. Oysa tarihteki hâdiselerin tefsiri ve yorumu, bu hâdiseler hakkında dosdoğru bilginin varlığını kabullenmek demektir. Umran ilmi tarihe dayanıyordu, tarih ona değil! O halde sosyal hayatın sabitleri hakkında malûmat edinebilmemiz için evvelâ nakledilen haberlerin doğru olması gerekiyordu. Sosyal hayatın sabitleri, İbn Haldun'un ifadesi ile, tabâi- i umrandı.

Tarihin bir bölümü hakkında fikir yürüteceksek önce dosdoğru tarihî bilgiye sahip olmalıyız.

İşte İbn Haldun'un projesindeki temel zâfiyet budur. Mukaddime sahibi, umran ilmiyle tarih arasındaki ilişkiyi anlamlandırmakta hata etmiş, bu hatası her iki alana da yansımıştır. Bir yandan Mukaddime'nin başında müjdelediği tarih yöntemini uygulama fırsatı bulamamış[6] yazdığı tarih kitabını, Mukaddime'den tamamen ayrı, onun ruhundan tamamen uzak bir eser olarak ortaya koymuş, öte yandan da yeni ilmini inşa ederken "burhân- ı tabîî" yahut "burhân-ı vucûdî" adını verdiği şeyin sınırlarına riayet etmek derdine düştüğü için sözkonusu ilim, tarihsel oluşumu tüm boyutlarıyla kapsayamamıştır. Geliştirilme ve zenginleştirilmeye müsait bir tarih felsefesi projesi ortaya koymanın tek yolu da tarihî oluşumu tüm boyutlarıyla kapsamaktan geçer. İbn Haldun bizzat tarihin kendisinden yola çıkarak onu bir felsefe haline getirmek istiyordu. Oysa bu mümkün değildir. Tarihçi, tarih felsefesi üretemez. Sadece

6. İbn Haldun'un Mukaddime'si "Mukaddimetün fî Fadli İlmi't-Târîh" adıyla başlayan başka bir girişi daha ihtiva etmektedir; umranın doğasına ait ilk bölümü bu mukaddimede bulmak mümkündür.

tarihi yeniden yazmaya çalışabilir. O bu işini yaparken istese de istemese de gizli yahut açık bir tarih felsefesinden faydalanacaktır ki bu felsefenin ilkelerini tarihi olaylarda değil, o yahut bu düşüncenin bir bütün olarak tarihî oluşuma verdiği anlamda bulursun. O yahut bu düşünce derken kendini tarihin içinde değil dışında inşa eden; bu konumuyla tarihe yönelen bir bakışı kastediyoruz.

Kuşkusuz İbn Haldun'un eleştirilen bu yönü, onun düşüncesi ile ilgilenen çağdaş Arap araştırmacıları nazarında en orijinal ve modern çağın ruhuna en yakın yön olarak telakki edilmektedir. İbn Haldun'un, "vâkıalar arasında herhangi bir sınır tanımayan mutlak aklî olabilirlikten ibaret" teorik düşünceden yüz çevirerek kendini, "bir şeyin maddesi ve esası itibarıyla mümkünlüğünden ibaret" tecrübî düşünceyle kayıtlaması -ki buna reel tecrübî olabilirlik de denilir- çağdaş araştırmacıların çoğunu etkilemiş; onlar da İbn Haldun'un Mukaddimesini doğrudan doğruya Durkheimcı bir sosyoloji aracılığıyla okumakta tereddüt etmemiş, Mukaddime'nin fasıllarıyla çağdaş sosyolojinin dalları arasında bir benzerlik ve mutabakat bulmakta zorluk çekmemişlerdir: Böylece Mukaddime, ince bir tertip içinde özellikleri tespit edilmiş, kavramları açıklanmış yedi temel bilimi ihtiva ediyor, "sosyoloji ilminde yöntemin ana dayanakları oluyor" bu bilimler... "İnsan çevresi bilimi (ekoloji)", "köy sosyolojisi", "siyaset sosyolojisi", "uygarlık sosyolojisi," "iktisat sosyolojisi", "bilgi sosyolojisi"vs. [7]

İbn Haldun düşüncesini bu bakışla okuyanlar samimi bir şekilde "Haldun cu Teorinin" modernliğine dair kesin kanıtlar ileri sürdüklerine inanırlarken, bize göre tam aksi bir istikamette yol alıyorlar: Çünkü çağımızın ilimlerini İbn Haldun'a atfederek bu ilimleri Halduncu projede güdülen gayenin sınırlarıyla kayıtlıyorlar. Neticede İbn Haldun'a özgü umran ilminin donduğu kalıpların aynısında yığılıp kalıyor, donuyor yeni çalışmalar...

Ortada göz önüne almamız gereken bir hakikat var: İbn Haldun düşüncesi Aristo'ya özgü klsik mantığın kalıplarıyla şekillenmiştir. O siyâsî ve sosyal mülahazalarını çağının egemen düşünce kalıpları içinde kurmuş, ifade etmiştir. Çağının egemen düşünce kalıpları da İbn Haldun tarafından "sonrakilerin yöntemi" diye adlandırılan Aristocu -usûlcü kalıplardır. Sonrakilerin yöntemi, Cüveynî tarafından başlatılan, Gazâlî ile yaygınlaştırılan bir yöntemdir ki

7. Hasan es-Sââtî, İlmu'l-İctimâ el-Haldûnî, Kavâidü'l-Menhec, Darü'n-Nehdati'l-Arabiyye, Beyrut 1974, s. 63 vd, Ali Abdülvâhid Vâfî de İbn Haldun'a dair yazdığı makalelerde aynı yaklaşımı göstermiştir. Meselâ, daha önceki dipnotlarda işaret ettiğimiz gibi onun gözetiminde neşredilen Mukaddime baskısına bakılabilir.

Aristo mantığını ve kavramlarını kelâm ve fıkıh gibi İslâmî çalışmalara sokma özelliği ile öncekilerin yönteminden ayrılır.[8]

Bunun anlamı, İbn Haldun'un eski kavramlarla yeni bir ilim kurmak istemesidir. Aristo mantığına ait kavramlar ve epistemolojik zeminden istifade ettiği halde bu sistemin dışında kendini ifade etmeye çalışan bir bilim... Böylece İbn Haldun nezdindeki "reel olabilirlik", sürreel kalıpların mahkumu olmuş; madde, form, mizaç, istidat ve arz-ı zâtî gibi Aristo kökenli bir metafiziğe mensûp kaidelere mahpus olmuştur... O dereceye kadar ki İbn Haldun'un siyâsî ve sosyal gözlemlerinden bu kalıpları çekip aldığımızda karşımızda o çağın tanık olduğu bazı sosyal fenomenlerin topografik izahı ve betimlemesinden başka birşey bulamayacağız.

Hayır! Mukaddime yazarı, kelimenin çağdaş anlamıyla, bir tecrübî yöntem sahibi değildi. Zira tecrübî yöntem Aristo'ya ait mefhumların ve tüm antik kalıpların enkazı üzerine yükselmiş, Galile'den itibaren onların yerine yeni kavramlar getirmiştir. İbn Haldun'un tümevarıma dayandığı doğrudur; lâkin yeni neticeler bulmak için değil, daha önce koyduğu sonuçları teyid etmek için böyle yapmıştı: karşımızda İbn Haldun'un genel yargı şeklinde sunduğu cüz'î gözlemleri buluyoruz. Çoğunlukla bu yöntemler bir bölümün başlığı olur. Sonra bu genel hükmün doğruluğuna dair kanıt olsun diye ileri sürülen birtakım tikel tümevarımlarla karşılaşıyoruz. O halde mesele "usûlcülere özgü kıyasla" ilgilidir. (=Gaibin şahide, daha açıkcası tikelin tikele kıyası) Bu kıyas, muhtelif Arap-İslâm ilimlerinde egemen olan akıl yürütme biçimidir. İbn Haldun'da yeni olan şey sözkonusu kıyası geometrik postülalar tarzında sunmasıydı ki şeklen de olsa çıkarımcı bir karakter göze çarpıyordu onda... İşte, İbn Haldun'un yöntemini görünürde tümevarıma-deneye dayalı ve geometrik çıkarımcı kılan da budur. Oysa ne tümevarımcı deneyciliğin ne de geometrik çıkarımcılığın şartlarına riayet edilmişti.

Tümevarıma ve çıkarıma dayalı bu tarihî-tecrübî yöntem, İbn Haldun söyleminin pekçok yönden kapalı kalmasına ve karışık bir şekilde algılanmasına yolaçmıştır. Dolayısıyla bu söylem ihtivâ ettiği şeyi doğrudan verememiş, daha ilk andan itibaren kendini yoruma açık bir şekilde takdim etmiştir. Bu yüzden İbn Haldun'un görüşleri daima, kendi içinde çelişkili olsa dahi metnin elverdiği te'viller şeklinde varolmuştur. İbn Haldun'un yöntemindeki deneysel-tümevarımsal yön, tüm dokusunun dayandığı çıkarımcı karakteri kaybetmiş, bu karakterde olması gereken kapsayıcılık ve genellik parçalanmıştır. Aynı şekilde

8. Bunun ayrıntısını el- Asabiyye ve'd- Devle adlı kitabımızda bulabilirsiniz. s.156 v.d.

sözkonusu yöntemin geometrik karakteri, taşıdığı tüm canlılık ve etkinliğini tümevarımcı tarafta yoğunlaştırmasına; bu tarafa, kaldıramayacağı şeylerin yüklenmesine yolaçmıştır...

* * *

Buraya kadar verilen bilgi ve serdedilen görüşlerden çıkardığımız özet şudur: İbn Haldun'un projesinde hakikaten yeni olan şey; tarihe dair yeni bir tasavvurun, yeni bir yöntemin inşâsına duyulan arzudur. Fakat bu arzu, kendisini taşıyamayacak bir epistemolojik sistemin esiri oldu. Halduncu projenin, "sahibinin düşündüğü gibi gerçekleşmesi" öyle bir bilgisel sistemi gerektiriyordu ki ne Mukaddime yazarı, ne de onun çağdaşları böyle birşeye sahipti. Söz konusu projeyi yüklenebilecek yeni bir epistemolojik sistemin inşası, herşeyden önce Aristo'ya ait kavramlardan tamamen kopmayı gerektiriyordu. İbn Haldun'un yapamadığı, hatta tam aksi yönde hareket ettiği husus budur. O, tüm ilimlerde Aristo mantığının koyduğu şartlara tam anlamıyla uyduğu gerekçesiyle kendine ait yeni ilmin meşrû olduğunu savunmuş, bu meşrûiyeti vurgulamak için Aristo'ya dayanmaya özen göstermiştir.

Öyleyse mesele, herşeyden önce İbn Haldun düşüncesinin bizzat içindeki epistemolojik çıkmazlarla ilgilidir. Bu çıkmazlar sebebiyle onun projesi kendinden sonrakilerin yolunu aydınlatamadı. Bugün de sözkonusu projenin çağdaş, orijinal bir Arap düşünce ekolünün üssü haline gelmesini engelleyen şey, bahsettiğimiz epistemolojik engellerdir. Başka bir ifadeyle bugün İbn Halduncuculuktan geriye kalan, birbiriyle çelişkili iki şeydir: Hedefi ve epistemolojik çıkmazları. Bu arzu ve hedefi gerçekleştirmenin tek yolu projenin içinde bulunduğu çıkmazlardan âzât edilmesidir. Bunun anlamı şudur: İbn Haldun düşüncesini bir övünç vesilesi gibi değil, eleştirel tarzda ele almalıyız.

Biz İbn Haldun düşüncesini şu anki düşüncemizin dayanaklarıyla ele alıyor, çeşitli yargılarda bulunuyoruz. Bunu tamamen kasıtlı yapmamızın nedeni, İbn Halduncuculuğun bizim çağımızda yaşamaya elverişli yönlerini aramamız değildir. İbn Haldun'la ilgili çağdaş araştırmaların şu ana kadar sözkonusu düşünceye hayat soluğunu üfleyememesinin sebebini, bu araştırmaların sadece İbn Haldun'un arzusunu ele almasına lâkin açmazlarını araştırmamasına bağlıyoruz. Türâsla (=felsefî ve kültürel mirasla) kurduğumuz ilişkide, kesinlikle terketmemiz gereken bir uslüptur bu. Geçmişi ve kültürel mirasımızı göklere çıkararak kendimizi kanıtlamak ihtiyacında olduğumuz gerekçesiyle böyle yapıyorsak şunu bilmeliyiz ki hâl-i hazır bizden kendimizi yeniden kurmamızı bekliyor, dolayısıyla kendi kendimize kur yapmaktan, atalarımızın bıraktığı eserleri dev aynasında görmekten vazgeçmeliyiz!

Öyleyse bugün kişisel böbürlenmeye değil otokritiğe muhtaçız. Aşikârdır ki bu eleştiri sadece bizim ürettiklerimizi değil, atalarımızın bize bıraktıklarını da kapsamalıdır.

3- Yaşadığımız Lâkin Bahsetmediğimiz Realitenin Ana Başlıkları Olarak İbn Haldunculuk

Önceki sayfalarda İbn Haldun'un düşüncesini kendine çağdaş kılmaya, kendi şartları içinde değerlendirmeye çalıştık. Onun problematiğinde önce öznel ile nesnelin ilişkisi, sonra da çelişki ve açmazları aracılığıyla onu tanımaya çalışmış, neticede şu yargıya varmıştık: *İbn Haldunculuk, bazı kavram ve tasavvurlardan örülü bir sisteme bağlı olarak güçlü bir arzu ifade eder ki sözkonusu sistem Aristo'ya özgü kavram ve düşüncelerden tamamen kopmuş bulunan çağdaş düşüncenin çoktan aştığı epistemolojik bilimsel bir döneme atittir.* Mesele sadece herhangi bir dönemde başarısızlığa uğramış, yahut başarılı olmuş bir teorik projeyle igili olsaydı, araştırmamızı bu safhada bitirirdik... Fakat İbn Haldunculuk bundan daha fazla birşey ifade ediyor. O, *aynı zamanda, kendine konu edindiği "umrânî-uygarlıksal gerçeklik" anlamına da geliyor. Bu gerçekliğin uzantıları şu anki toplumumuzda hâlen mevcuttur. İbn Haldunculuk, bu gerçekliğin baskısı altında Mukaddime sahibinin incelediği teorik bir problematik anlamına gelmekte ve şimdiki fikrî problematiğimizde öyle yahut böyle yaşamaktadır. İşte, İbn Haldunculuğun yeniden dirilmesine olanak veren budur aslında...* Ne zaman İbn Haldun'dan bahsedecek, bu eserle kendi aramızda bir diyalog kuracak olursak göğsümüzü kabartan gururun sırrı da budur.

Oysa hakikat şu ki İbn Haldun'un yaşadığı umrânî-uygarlıksal-tarihî şartlardan bizi ayıran zaman farkını korumaya ne denli önem versek, onun mantık ve yöntemindeki boşlukları izhar etme çabasına ne kadar gömülsek de; kitabı şöyle bir açıp ardarda gelen fasıllarını karıştırdığımızda içimizde uyandırdığı iftihar duygusundan kendimizi korumaya gücümüz yetmeyecektir. İbn Haldun'la aramıza giren 600 yıl bizi diğer kitaplar kadar ayırmamıştır Mukaddime'den... İbn Haldun'dan önce yahut sonra yaşayıp, çeşitli mevzûları ele alan atalarımızın bıraktığı diğer eserlere nispetle, Mukaddime daha yakındır bize. Hatta, Mukaddime'nin, hakikaten bizden doğan ve bize hitap eden tek Arap eseri olduğunu söylediğimiz zaman belki de hiç abartmamış sayılırız. Ayrıca yine tâ derunumuzda hissederiz ki bu eser benliğimizi ve realitemizi yansıtmada bizden daha çağdaştır. Başka bir ifadeyle, Mukaddime okumaya koyulduğumuzda hakikaten daha önce hiç yazmadığımız şeyleri göz-

den geçirdiğimizi ve hiç söylemediğimiz hususları işittiğimizi hissederiz. Kısaca bu kitapta hâl-i hazırdaki varlığımıza nisbetle neredeyse uygarlıksal "uçurum" niteliğinde birşeyler keşfederiz... Niçin?

İbn Haldun, olanca açıklığı, uslûp güzelliği ve basitliği ile uygar Arap toplumunun meselelerini ameliyat masasına yatırmış, mazinin, hâl-i hazırın ve geleceğin sorunlarını incelemiştir. Bu ameliyesini, bir takım "umrânî fenomenleri" [=ekonomik, sosyal, politik ve kültürel olgular) kaydedip her birinin yorumunu sunmaya çalışarak gerçekleştirmiştir. Ayrıca Arap-İslâm uygarlığının teşekkülü ve Arap tarihinin akışı içinde bu olguların rolünü belirlemeye çalışmıştır. İbn Haldunculuğa bu zaviyeden baktığınız zaman geriye kalan şeyin onun irdelemek istediği noktalardan ibaret olduğunu farkederiz. Kısacası İbn Haldunculuğun temel mevzûudur bu... İsterseniz Mukaddime'nin bazı fasıl başlıklarını zikredelim:

Göçebeliğin ve Yerleşikliğin Doğallığına ve İnsanların Farklı Durumlarda Olmalarının Sebebinin Yaşam Biçimleri Olduğuna Dair Bir Fasıl. Göçebeliğin Kentlilikten Önce Geldiğine; Çöl-Kırın Umranın Aslı Olduğuna, Büyük Kentlerin ise Umranın Yaşamını Uzattığına Dair Bir Fasıl. Kentlilerin Çeşitli Hükümlerle Karşılaşıp Boyun eğişlerinden ötürü Dayanıklılıklarını Yitirdiklerine Dair Bir Fasıl. Kır-Çöl Sakinlerinin Asabiyet Ehli Kabilelerden İbaret Bulunduğuna Dair Bir Fasıl. Asabiyetin Soyla yahut O Anlamdaki Bir Bağla Oluştuğuna Dair Bir Fasıl. Başkanlığın Daima Topluluk İçindeki Yakın Akrabalardan Özel Şartlara Uyan Muayyen Kişilerde Kaldığına Dair Bir Fasıl. Asabiyetin (=yakınlar birliğinin) Varacağı En Son Basamağın Mülk ve Devlet Olacağına Dair Bir Fasıl. Geçim Bolluğuna Ulaşılması ve Kabile Üyelerinin Nimetlere Alabildiğine Dalmasının, Devletin Son Aşamasına Varmaya Engel Olan Sebeplerden Biri Olduğuna Dair Bir Fasıl. Kabilenin Devlet Merhalesine Ulaşmasını Engelleyen Sebeplerden Birinin de Aşağılığı Kabullenmesi ve Başkalarına Boyun Eğmesi Olduğuna Dair Bir Fasıl. Hükümdarlık ve Devletin Ancak Kabile ve Asabiyet Yardımıyla Gerçekleşebileceğine Dair Bir Fasıl. Devletin İyice İstikrarından ve Sağlamlaşmasından Sonra Asabiyete İhtiyacı Kalmadığına Dair Bir Fasıl. Geniş Fetihlerde Bulunan, Muazzam Güce Sahip Bir Devletin Ya Peygamberlik yahut Hakka Çağrıdan Doğan Bir Din Temeline Dayandığına Dair Bir Fasıl. Dinî Çağrının Asabiyet Olmadan Kemâle Eremeyeceğine, Sonuca Ulaşamayacağına Dair Bir Fasıl. Kabile ve Asabiyeti Çok Olan Yurtlarda Güçlü Bir Devletin Kurulma İhtimalinin Zayıflığına Dair bir Fasıl. Hükümdarın Tabiatında, Ululuğu Sadece Kendine Özgü Kılma (huyunun) Bulunduğuna Dair Bir Fasıl. Doğallığı Gereği Devletin Tek Kişi Egemenliği Üzerine Kurulup da Yöneticiler ve Askerler İçin Gösterişli Rahat

Bir Yaşam Sağlandıktan Sonra Devletin Artık İhtiyarlık Dönemine Yöneldiğine Dair Bir Fasıl. Devletin Çöl-Kırsal Yöreden Kentsel Yöreye İntikal Ettiğine Dair Bir Fasıl. Devleti Yönetenin Kendi Ulusuna ve Kabilesine Karşı Âzatlı Köle ve Hizmetkarları Kullanarak Üstünlük Sağladığına Dair Bir Fasıl. Ticaretin Sultan Tarafından Yönlendirilmesinin Tebaaya Zarar Verdiğine ve Vergi Sistemini Bozduğuna Dair Bir Fasıl. Hükümdar ve Maiyetine Ait Servetin, Devletin Tam Ortasında Bulunduğuna Dair Bir Fasıl. Zulmün, Umranın (=şenlik ve bayındırlığın) Harap Oluşu Anlamına Geldiğine Dair Bir Fasıl. Kocamışlık Bir Devlete Çökünce O Devletin Bir Daha Ayağa Kalkamayacağına Dair Bir Fasıl. Şehir Ahalisinden Servet Sahiplerinin Makama ve Korunmaya İhtiyaçları Olduğuna Dair Bir Fasıl. Makam ve Mevkîin Servete Yardımcı ve Faydalı Olduğuna Dair Bir Fasıl. Çiftçiliğin Kır-Çöl Ahalisinden İyi Durumda Olanlara ve Ezilmişlere Özgü Bir Geçim Vasıtası Olduğuna Dair Bir Fasıl...

İşte, Mukaddime'nin en önemli bölüm başlıkları bunlardır. Kuşkusuz tüm bölümlerin en mühim yanları da başlıkları olmalı... Geriye kalan ibareler ise oradan buradan seçilmiş bazı örnekler vasıtasıyla sözkonusu başlıkların muhtevasının açıklanmasından ibarettir. İbn Haldun'un başlıklar halinde sunduğu genel konulara kanıt getirmek için dayanak olarak gösterdiği mühendisce tutumu* görmezden gelirsek şunu söyleyebiliriz: *Mukaddime'nin bölüm başlıkları, aynı zamanda bir takım sosyal hâdise ve fenomenlerin isimleridir ki İbn Haldun'un yaşadığı toplumsal gerçekliğin en önemli verilerini ve onun, kendi dönemine kadar gelen İslâm tarihine ilişkin sunduğu nazariyenin eklemlerini teşkil eder. Birçok eski tarihçi, bu fenomenlerin büyük bir kısmına dokunduysa da İbn Haldun'u ayrıcalıklı kılan şey; sözkonusu fenomenlere tek tek isim vermesidir.* O, *"bunlar özel bir ilmin çerçevesi içinde inceleme ve analize konu olabilecek maddelerdir" diyebilmiştir.* İşte, yukarıdaki başlıklar, sözkonusu fenomenler için sunduğu ve uygun gördüğü isimlerdir. Bu başlıkların devamı da problemlerden nasıl kurtulmak gerektiğini bildiren neticelerdir. İbn Haldun, yeni ilmini (=umran ilmini) arzettiği Mukaddime'sini -ki bu ilmin mevzuu devlet ve asabiyettir-bitirirken şöyle diyor: "Az kalsın maksadı aşıyorduk. Bu yüzden umranın doğası ve belirtilerini işleyen birinci kitabla ilgili sözün dizginini çekmeye karar verdik. Onunla ilgili meselelerden yeterli gördüğümüz kadarını sunduk. Umulur ki bizden sonra gelip Allah Teâlânın doğru düşünce ve açık ilimle desteklediği kişiler bu ilmin meselelerini bizim yazdığımızdan daha geniş ve etraflıca incelerler. Bir ilmi ortaya koyan, tüm meselelerini saymakla yükümlü değildir. Ona düşen, ilmin konusunu tespit etmek, onu çeşitli dallara

* Yahut "geometrik yöntemi"

ayırmak ve söylenecek şeyleri söylemektir. Sonradan gelenler öncekinin ardından yeni meseleler eklerler. O bilimin tamamlanması; kemâl bulmasına kadar sürer bu..!" (s. 1355, c.4)

* * *

İbn Haldun önümüze muayyen bir umrânî gerçeklik koyarak bunu incelememizi istiyor. Biz daha çok araştırmalı ve daha iyi analizlerde bulunmalıyız. Kendisinin önder olduğunu belirtiyor, lâkin yola devam etmek mesuliyetini yüklüyor bize. Önder takipçilerine yalan söylemediğine göre takipçileri de onun görüşünü öğrenmek için değil -bunu zâten kendisi açıkca belirtmiştir- doktrinini mükemmelleştirmek, onun gösterdikleri aracılığıyla gösteremediklerini görmek için, elbette onu sorguya çekmelidir.

İbn Haldun'un çağında şehir hayatıyla göçebe hayatı arasındaki fark gayet açık ve belirgindi. Nakledilen haberlerin doğruluğuna ilişkin bir ölçüt olmak üzere, umranın doğasını ve temel değişmezlerini keşfetmek isteyen İbn Haldun, bütün ilgisini bu fenomen üzerinde yoğunlaştırmış, umranın bedevî ve hadarî olmak üzere ikiye ayrılışını inceleme konusu yapmıştır. Hatta şunu söylemek mümkündür ki İslâm tarihine dair nazariyesi dahi, sözkonusu bu iki tür umran arasındaki ilişkiyi belirleme esasına dayanmaktadır. Zira bunlar "tarihin aktığı genel çerçeve" olmak vasfını taşıyorlardı. *İbn Haldun'a göre tarih, "devlet denen süreç" boyunca bedevîlikten hadarîliğe doğru sürekli bir akış anlamına geliyordu. Önce kır-çöl-köy kökenli bir toplum, kabile yahut kabileler grubu devletin her yanında ayaklanır. Bu ayaklanmalar çoğu zaman kurulu nizamın kocamaya başladığı dönemde zuhur eder. Neticede otoriteyi, ihtiyar rejimden alan grup kısa yahut uzun yaşayacak yeni bir devleti inşa eder, lâkin onların inşa ettiği devlet de sonunda ihtiyarlayacak ve onların yerine başka bir yabancı grup gelecektir... Bu şekilde ardarda aynı kaderi paylaşan devletler doğacaktır. İbn Haldun böyle düşünüyordu. Bu olguyu, "asabiyet" (=yakınlık bağı) ve "asabiyetin etkinliği"yle yorumlamıştır.* Ona, bu hareketin kesin dairevî olduğunu, bedevîlikle hadarîlik arasında devam ettiğini ileri sürüp tarihin akışının niçin doğrusal değil de dairevi çizgide cereyan ettiğini sorduğumuzda, son derece açık ve basit bir cevap verecektir: "Tabiatı gereği, umran dediğimiz şeyde meydana gelen bu!" Oysa bu yorum, elbette yirminci asırda yaşayan bizleri ikna etmemektedir, zira hiç inanmadığımız ve neticelerini kabullenmediğimiz bir tasavvur ve mantığa dayanmaktadır. O halde Mukaddime yazarının görüşlerini inceleyerek göremediklerini tespit etmek suretiye İbn Halduncu bakışı tamamlamak, kemâle erdirmek gerekiyor.

Biz, İbn Haldun'un yabanıllık ile şehirlilik (=bedâvet ve hadâret) merhalelerini birbirinden ayıran derin uçuruma dikkat çekişinde; uygarlıksal değişim ve tarihî gelişimin göçebelikten kentliliğe geçiş ameliyesiyle bağlantılı olduğunu vurgulamasında; -bu geçiş yavaş yavaş değil ansızın vuku buluyor-, sürekli göç eden bedevîlerin yaşam biçimini iyi tahlil edişinde; hatta umranı mahveden lüks ve kolay hayatla ilgili derin analizlerinde bunu görüyoruz: Bu dikkat çekiş, tahlil ve fikir beyanları birbirleriyle irtibatlandırılarak ele alındığında İbn Haldun'un, umranın doğası olarak gördüğü bedevîlik-hadarîlik dairesinin sırrı açığa çıkar. İşte, onun "bedevîliğin sertliği" diye ifade ettiği şeyle, "hadarîliğin yumuşaklığı" şeklinde adlandırdığı husus arasındaki çelişkidir bu! Şimdi devletlerin kuruluşu ve yıkılışının baş sorumlusu ve sebebi olan bu çelişkiyi, İbn Haldun'un bakışıyla kısaca izah edelim.

İbn Haldun'un terminolojisinde, bedevîliğin sertliği-hadarîliğin yumuşaklığı birbirine zıt uçlarda yer alan hayat biçimleridir. Birincisi genel olarak tüm yabanıllara, özel olarak da göçebelere özgü bir haldir. İkincisi ise süreklilik niteliğine sahip olmayan ve tam anlamıyla bulunduğu toplumda kök salamayan sosyal bir gruba özgüdür ki onlara hakim aristokrat zümre denilebilir. *Bedevîliğin sertliği*, aslında doğal geçimlik dediğimiz çiftçilik ve hayvancılıkla yetinmemiz demektir. Bu durumda yiyecek, içecek, barınak ve diğer şeylerin zarurî olanıyla idare edilir. (s. 409, c.2) Bu hal hiç bir ekinin ve otun bitmediği sıcak ve çıplak arazileri mesken tutmuş kimselere özgü yaşam tarzıdır... Hicazlılar, Kuzey Yemenliler, Mağrib Sahrasında yaşayan Sınhacalılar, Berberî bölgesi ve Sudan arasında kum tepelerinin çevresinde yaşayanlar gibi... Kimsenin yaşamadığı ıssız çöllerde dolaşan Araplar da böyledir. (s. 492, c.2) Mağrib'de bulunan Zenâta ahalisi, göçmen Berberîler, ayrıca doğudaki Kürtler, Türkmenler ve Türkler de bu anlamda (bir hayat sürerler.) Onlar kırdan, ağaçtan, deve tüyünden, topraktan ve kalıba dökülmemiş yamuk yumuk taşlardan ev yapan ve mağaralara, oyuklara sığınanlardır. Ateşin kızartması hariç herhangi bir işleme tabi tutmaksızın çok basit yiyeceklerle karınlarını doyururlar. Genel olarak bunların toplumsal yaşamlarında, gereksinmelerinde, geçimlerinde, yiyecek, konut ve ısının sağlanmasında yardımlaşma dereceleri ancak hayatı korumaya yetecek ölçüdedir. Bundan fazla değildir. Çünkü daha ötesine güç yetiremezler. (s. 408, c.2)

Hadarîliğin yumuşak oluşu ise özet olarak şu anlama gelmektedir: "Bu yaşam parlaklık ve gösteriş yönünden ulaşabildiği son noktaya ulaşır. Güzel görünüşte, yiyeceklerin özenle pişirilişinde, iftihar vesilesi ipek ve benzeri kumaştan yapılmış tertemiz güzel giysilerde kendini gösterir bu yaşam... Yüksek konaklar, saraylar yapmakta, binaları sağlamca oturtup güzelleştirmede de bu yaşamın izleri vardır. "(s. 408, c.2) Sözkonusu yaşam biçimi şu gruba

özgüdür: "Onlar kendilerini rahatlık ve kaygısızlığın döşeğine salıvermişler, saâdet ve refaha gömülmüşler, mallarını ve kendilerini koruma işini kölelerine, vâlilerine, yargıçlarına ve dâimî muhafızlarına bırakmışlardır. Çevrelerini kuşatan kale duvarlarının önlerinde dönüp dolaşan nöbetçilerin ve bekçilerin sağladığı güvenle uykuya dalmışlardır. Herhangi bir kaygıya kapılıp heyecanlanmazlar. Ellerinden kaçabilecek avları da yoktur. Son derece iyimserdirler, kendilerini güven içinde hissederler. Bu yüzden silahlarını bir kenara bırakmışlardır. Arka arkaya nice nesiller bu tavır üzere yaşayıp göçer. Sonunda hepsi baba ocağında endişesiz yaşayan kadınlara ve çocuklara dönüşürler. Öyle ki bu halleri ve tutumları onlar için doğuştan varolan bir tabiat haline gelir." (s. 418, c.2)

Evet, bu iki hayat stili arasındaki farklılık çağlar boyunca birçok ülkede ufak tefek değişikliklerle genel olarak mevcuttur. Fakat aralarındaki çelişki; sadece birinin diğerinden farklı olmasından değil, İbn Haldun'un tahlillerinin de değindiği gibi, "bir grubun doğal olmayan geçiş ve intikal sürecinden" kaynaklanır. Bir topluluk, elverişsiz şartların bulunduğu yerden, hayatını refah içinde sürdüreceği bir yere, sarayların inşa edildiği bir vatana gayrı tabiî bir şekilde geçer. Bu intikal, üretim araçlarında yavaş yavaş bir gelişme ve iyileşme süreci neticesinde gerçekleşmez. Kısa bir zamanda ansızın vuku bulan bir değişim bu... Daha doğrusu istilacı grubun otoriteyi ele geçirip devlet inşa etmesine yetecek bir süreç sözkonusudur.

İbn Haldun'un da belirttiği gibi, bu grubun kentliliğini (=uygarlığını) sağlayan maddi temel ise "servete faydası dokunan makamdır". Kargıları, silahları ve kılıçlarıyla elde ettikleri bir makam sözkonusu. "Eğer sahip oldukları mevkî yüksekse kazançları da yüksek olur. Eğer sınırlı ve yetersizse elde edilecek kazanç da az oluyor." (s. 910, c.3) İstilâcı grubun elde ettiği mevkîler gayet yüksektir, büyük imkânlarla donatılmıştır, zira teslim aldıkları bir ülkenin, yeniden kurdukları bir devletin mevkîleridir bunlar. "Devlet, tebânın servetini toplar. Kendi adamlarına harcar onu... Böylece servetin girişi tebâdan, çıkışı ise devleti yönetenlerin elinden olur. Gelirler halktan, giderler devlet erkânından... Halktan toplanan servet, şehir ahalisinden ilgili kimselere gönderilir. Onlar hakîkaten çokturlar. Böylece nüfuzları artar, refah seviyeleri yükselir. Çeşitli sanatlarda ustalaşırlar. Muhtelif zanaat ve sanatlar, servet ve refahca yükselen bu zümrenin becerdiği, muhkem yaptığı işler arasına girer." (s. 872, c.3) Tabiatıyla son derece çürük bir temelle karşı karşıyayız! Zira devletin kendi erkanına sarfetmek üzere topladığı malın kaynağı; saldırı,

ganimet, vergi, ticaret tekeli ve müsâderedir. Oysa bunların tümü, toplanan malın çoğalmasına değil azalmasına yolaçar. Sonuçta kesin hüküm gerçekleşir; refah seviyesi yüksek zümrenin giderlerinin de artmasıyla gelirler bu lüks hayatı karşılayamaz hâle gelir. Devlet ağır bir iktisâdî krizle karşılaşır, iyice zayıflar. "Böyle zayıf, çelimsiz ve boyunduruk altına girmiş bir devlete, komşu ülkeler cüretkâr tavırlar sergileyecek, yönettiği kabileler ve çeşitli etnik gruplar ona diş bileyecektir. Böylece Allah Teâlâ bu devletin çöküşüne izin verecektir; fanilik, Rabbimizin tüm mahlukat için yazdığı kaderdir." (s. 483, c.2)

O *halde karşımızda benzeri olmayan garip bir durum var. Bir tüketim medeniyetiyle karşıkarşıyayız. İktisadi temeli gayet çürüktür, üretim doğal değil. "Malı artıran, servete faydası dokunan mevkî" sözkonusu... Kısaca, saldırı ve müsâdereye dayalı bir ekonomiden beslenen devletten bahsediyoruz. Bu üretim tarzında temel çelişki, üretim güçleriyle üretim ilişkileri arasında vuku bulmuyor. Bilâkis yapay üst kurumlar (=tüketici uygarlık) ile, bu uygarlık ve kurumların kendini zorla dayattığı soyo-ekonomik bir alt yapı arasındaki çelişkiden bahsediyoruz. Alt yapı yükünü kaldıramıyor. Çünkü doğal bir gelişme, tedrîcî bir büyüme yok.* Şimdi İbn Haldun'un Mukaddime'sinin bize arzettiği uygarlık gerçeğinden mi bahsedelim, yoksa yirminci asrın Arap vatanının çocukları olarak kendi gerçeğimizden mi? Başka bir deyişle kendi gerçeğimizi İbn Haldun'un bahsedip izaha çalıştığı gerçeğin gölgesinde mi okuyalım? İbn Haldun, devleti kuranların bu kapıdan nasıl girdiğini soruyor. Hakikaten bu soru, onun bütün problematiğinin mihverini, esas noktasını teşkil ediyor. Verdiği cevap son derece açıktır. Yaşadığı tecrübelerden elde ettiği somut realiteyi tahlil ederek veriyor cevabını... Şimdi biz İbn Haldun gibi bağıra bağıra değil de gizleyerek hatta kelimeleri bükerek soralım: Bugün Arap ülkelerinde otorite neye dayanıyor? Kuşkusuz ya diri gerçeğin takdim edeceği hakîkî cevaptan korkacak, ya hiçbir cevap veremeyecek yahut günlük hayatımızdan, reel gerçekliğimizden son derece uzak bir yapay yanıt uydurmaya kalkacağız! Ruhumuzun ta derinliklerinde bu cevaptan kaçtığımızı hissederek böyle yapıyoruz! Öte yandan Mukaddime'yi okumak istediğimiz veya tekrar tekrar okuduğumuz zaman içimiz iftiharla doluyor. Tâ derinden hissediyoruz ki bu kitap bize çok yakındır. Koskoca İbn Haldun henüz konuşmaya dahi güç yetiremediğimiz sorunlardan söz açıyor, henüz düzeltemediğimiz bir realiteyi tüm çıplaklığı ve çirkinliğiyle önümüze koyuyor.

4- İbn Haldunculuk ve Üzerinden Geçip de İrdelemediği Konular

Eğer İbn Haldunculuğun bize kendimizden daha yakın olduğunu kabul eder, Mukaddime'de söylenen şeylerin henüz kendi aramızda bile konuşamadığımız hususlar, analiz ve eleştiriyle ele alamadığımız meseleler olduğunu anlarsak şunu da kabul etmemiz gerekecektir ki *Mukaddime'yi bizden ayıran şey; tek boyutlu olmasıdır. Mâziye yöneliş, gelecekten yüz çeviriş diye tanımlanacak bir boyuttur bu. O halde İbn Haldunculuğun, sözkonusu tek boyutluğun zincirlerinden kurtulması gerekiyor. İbn Haldunculuk bizi maziye yönelttiği kadar, hatta daha fazla geleceğe yöneltmelidir.* Böylece bu düşünceyi hem kendimize çağdaş kılma, hem de gerçekleşmeye elverişli bir proje haline getirme imkânı doğacaktır.

Evet, İbn Haldun herşeyden bahsediyor, gelecek hariç. Hatta bahsettiği hâl-i hazırın problemleri dahi onun gözünde sadece geçmişe delâleti sebebiyle bir değer kazanıyor. Gelecek ise onun ilgi alanından epey uzaktır. Zira onun düşüncesinde geleceğe ait bir iz bulamıyoruz. Ne felsefî bir ütopya tarzında ne islâhatçı bir çağrı ne de uyarıcı, vaaz verici tarzlarda... Hiçbir şekilde gelecekle ilgilenmediği görülüyor. Onun bu tutumu bilinçsizce sergilenen alelâde bir tutum değildir. Böyle yaptı, zira hedefi Arap toplumuna dair bir tarih yorumu ve genel bilginin tashihini içerecek bir nazariye inşa etmekti. O da güttüğü bu hedefin; kendi ilmini çağının diğer ilimlerinden ayırdığını, ayrıcalıklı kıldığını biliyordu. O halde onun tüm ilgisi, dikkati ve çabası "meydana gelmiş olabilirlere" dönüktü. Yoksa meydana gelmesi beklenecek mümkünlere değil!

Yine de onun tutumu bize, İbn Haldunculuğun yeniden yorumlanması görevini veriyor. Hatta şunu söyleyebiliriz ki bu yorumlama görevi, İbn Haldunculuğun diriltilmesi ve geliştirilmesi yolunda aşılacak ilk basamaktır. Zira İbn Haldun'un gelecekten bahsetmeyiş sebebini açıklamak ve yorumlamak, bu düşüncenin niçin istikbalden yoksun kaldığını anlamamız hususunda bize yardım edecektir.

Daha önce umran ilminin akâmete uğramasına sebep olan epistemolojik açmazlardan, iç çelişkilerden bahsetmiştik. İbn Haldun'a özgü umran ilmi Mukaddime'de donup kalmış, Aristo sistemine ve onun statik mantığına bağlanmıştır: İbn Haldun beşer umranını çağının fizik mantığıyla tasavvur etti. Daha doğrusu Aristo'nun fizik mantığıyla! Böylece toplumsal fenomenler ile fizik fenomenlerine aynı gözle baktı. Cismin aşağı doğru hareket etmesi, ateşin yakması, güneşin aydınlatması nasıl tabîî fenomenler ise toplumun evvelâ kırsal kesimde bir asabiyetin varlığına muhtaç olduğunu, daha sonra gelişim

gösterererek devlet haline geldiğini, bir sonraki basamakta ise devletin ululuk ve otoriteyi sadece kendine özgü kılmak istediğini açıklarken bu fenomenlerin tümünün tabiatı gereği vuku bulduğunu söylüyor. Daha doğrusu bu olgular, insan umranında gerçekleşirken herhangi bir tercih, irade veya talep sonucu değil, varlık ve terkibinin kaçınılmaz neticesi olarak meydana geliyor. (s. 538, c.2) Kuşkusuz bu mantık, (=tabiat ve tabiatta olan şeylerin mantığı) sahibini, gelişim olgusunun; vuku bulanların tekrarından başka birşey olmadığı yargısına sevkediyordu: Tarih kendini tekrar ediyor, "geçmiş, geleceğe, suyun suya benzemesinden daha çok benziyordu." Bu yüzden İbn Haldun kendi zamanına kadar İslâm tarihini asabiyete dayalı bir daire şeklinde tasavvur ediyor. Bu yüzden onun tarih felsefesi geleceğe yönelik bir ihtiras, arzu ve istekten tamamen yoksun bir felsefedir! Evet, İbn Haldun'un defalarca sebebleri aramanın üstünlüğüne ve yoruma dikkat çektiği doğrudur. O Mukaddime'de teklif ettiği projeyle, hâdiselerin sebeblerini açıklama hedefi güttüğünü, vaaz ve yol göstericilik peşinde olmadığını söylemiştir. Lâkin yine doğrudur ki o, sebebiyet kavramından "doğallık" ve "doğa" manasını anlıyordu. Hatta İbn Haldun'un da içinde bulunduğu Eşarîlerin, felsefî sebebiyet kavramına alternatif olarak ortaya koydukları "adet" fikri, İbn Haldun düşüncesinde "müstekarrü'l-âde" [=kesinleşmiş âdete] yani doğa ve doğallığa dönüştü.

O halde temel mesele, İbn Haldun'a geleceğe yönelme fırsatı vermeyen birtakım kavramlar ve tasavvurlar, hatta fikrî yapı ile ilgilidir. İbn Haldun hakikatı analiz etme fikrinden yola çıkarak öğüt vermeyi, yol göstericiliği, "söylev çekmeyi" reddetmiştir. Felsefî ütopyaları ve "es-siyâsetü'l-medeniyye"yi reddettiği gibi. Böylece İbn Haldun için gelecekten bahsetmenin bir anlamı kalmıyordu. Ancak, yaşanan gerçeği, -kendi araçlarıyla- değiştirmek için rasyonel bir planlama ilkesine dayanarak gelecekten bahsedebilirdi ki bunun ne eyleme geçirilmesine ne de düşünülmesine imkân vardır. Dolayısıyla onun gelecekten bahsetmeyişi sadece sıradan bir sükûtun ifadesi değil, bu konuda söz söyleyememenin de ifadesidir. Acizdi.

Şimdi mevzû elverdiği nispette bu iddiamızı açıklayalım:

Düşüncenin somut gerçeklerden kopmaması gerektiğini vurgulamak abes kelâm sayılabilir. Eğer kişi için, Marks'ın meşhur "insanların bilinci, varlıklarını belirlemez. Aksine toplumsal varlıkları onların bilincini belirler" sözünün doğruluk derecesini tartışmak mümkünse onun "beşeriyet ancak çözebileceği problemler üretir" sözünün eleştiriye mahal bırakmayan apaçık bir hakikat olarak algılanması da mümkündür: İbn Haldun'un bilinci (=ileriye dönük hedefleri, arzuları, öngörüleri, çabaları) yaşadığı toplumsal gerçekle sınırlıydı. Sözkonusu gerçek, henüz kendi değişimini sağlayacak ilkeleri üretemeyince İbn

Haldun'un da gelecek problemini ortaya atması mümkün gözükmemektedir. Onun çağında beşeriyet bu problemi halletme gücüne sahip değildi. Bu yüzden meseleyi bazılarının ifadesiyle kaza ve kader gibi insan üstü bir güce veya ötekilerin söylediği gibi tabiat ve tabîîliğe bağlamak gerekiyordu. İbn Haldun her iki yönü toplamış, tarihin akışını, hem umranın doğasından kabul ettiği asabiyetle, hem de ilâhî iradeye kalmış dinî çağrıyla irtibatlı kılmıştır.

İbn Haldun, görüşlerinin şekillenmesinde, problematiğinin belirlenmesinde önemli rol oynayan siyâsî tecrübesini, kabile kökenli bir toplumda elde etmiştir. 14. yüzyılın Mağrib Arap toplumunda kabileye dayalı asabiyet hakikaten tek ve en etkin örgütsel çerçeveyi oluşturuyordu. Bugün ekonomik faktörler diye yönlendiriciliğini vurgulayarak hakiki adını verdiğimiz siyâsî arzuların, sosyal çelişkilerin yorumu işte bu yegane örgütsel çerçevede gizlidir. Bu durum İbn Haldun'un incelediği toplumun gerçeğinde yahut Mukaddime yazarının bizzat düşüncesinde ekonomik faktörlerin mevcut olmadığı anlamına gelmiyor. Bilâkis dikkat edilmesi gerektiği gibi esas problem şudur: O dönemin ekonomisi, bütün toplumsal ilişkilere egemen olacak bir güce sahip değildi. George Lukacks'ın dediği gibi "kapitalizm öncesi toplumlarda ekonomi henüz kendi başına varolabilir düzeye gelmemişti (le 'etre-en-soi'). Bu yüzden sınıfsal bilinç ne açıkça kendini gösterebilmeye ne de tutarlı bir şekilde tarihî hâdiselere tesir etmeye güç yetirebilirdi. Kabile bilinci (conscience de etat) elle dokunulur, gözle görülür bir tarihî faktör olarak, sınıfsal bilinci gizliyor, maskeliyor ve sınıfsal bilincin ortaya çıkmasını engelliyordu."[9] Başka bir ifadeyle ekonomi faktörünün, diğer etkin faktörleri yedeğine alarak egemenlik kuracak tarzda belirginleşememesi, tarihin materyalist yorumunu imkânsız kılıyor. Tarihin diyalektiğe dayalı materyalist tefsiri olmayınca bütün bilimsel ve nesnel sözler, geleceğini kaybediyor.

O halde İbn Haldun'un, gördüğünden başka birşey anlatması yahut gördüğünün daha da ötesini anlatması imkânsızdır. Sadece daha önce izah ettiğimiz epistemolojik açmazlardan dolayı değil, aynı zamanda yaşadığı "sosyal-tarihî gerçeklik" henüz asabiyet ve asabiyete dayalı dairenin dışında herhangi bir nesnel söze elvermediği için de bunun imkânı yoktur. O dönemde asabiyet olgusu toplumun gelişmesine engel olduğu gibi, düşüncenin sosyal ve tarihî gerçeğe egemen olan gizli faktörleri keşfetmesini de engelliyordu. Oysa tarihe ve topluma egemen olan faktörlerden bahsetmeksizin gelecekten bahsedilir mi?

* * *

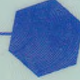
9. G. Lukacs, Histoire et Conscience de classe, trade. Axleos-Boiss, Ed.Minuit. 1960 Paris, s.81-82.

İbn Haldunculuk fikrî bir proje, uygarlıkla ilgili bir hakikattır. İbn Haldunculuk, hem Arap tarihiyle ilgili bir teori, hem de bu tarihin bir parçasıdır. Her ne kadar bizim sözünü dahi edemediğimiz hususlardan bahsettiği için onunla övündüğümüzü vurgulasak da şunu teyit etmek gerekiyor ki; İbn Haldunculuğu nazarî olarak gerçekleştirmek için evvelâ şimdiki realitemizden silmemiz gerekiyor. Başka bir ifadeyle, hâlâ toplumumuzu uygarlıksal bir realite olarak saran İbn Haldunculuğu eleştirip tahlil etme aşamasından geçmeli, uyanışımızı şekillendiren gelecekçi bir nazariye olan İbn Haldunculuğa el atmalıyız. Buna ulaşmanın tek yolu söz konusu düşüncenin epistemolojik açmazlarından âzât olmamız ve bu düşünceyi, kendi gerçekliğine ve dönemine değil bizim hâl-i hazırımıza yönelik bir duruma getirmemizdir. Daha doğrusu Arap vatanındaki sosyal mücadelelerin iktisadî boyutundan bahsediyoruz. Bu boyut geçmişte ve hâl-i hazırda yinelenen kabile-aşirete dayalı hareketlerin perde arkasında aranmalıdır. Bu boyutu ön plana çıkarmak; toplumsal gelişmemizin engellerini aşma ve akıllarımızı irrasyonelin egemenliğinden kurtarma manasına geliyor.

Geleceğe davet, herşeyden evvel çeşitli toplumsal ve fikrî zincirlerden azat olmayı istiyor bizden... İşte bu prangalar İbn Haldunculuğu geleceksiz bırakıp bizi de kedere mahkum etmiyor mu? *İbn Haldunculuktan geriye kalan, onun bitirip bir kenara koyduğu değil bizim tamamlamamız gerekendir.*[10]

10. Bu inceleme Tunus'ta Arap birliğine bağlı Eğitim Bilimleri Örgütünün desteğinde gerçekleştirilen "İbn Haldun ve'l-Fikru'l-Muâsır" Konferansında tebliğ edilmiştir.(14-18 Nisan 1980)

Felsefî Mirasımız *ve* Biz



Öyleyse sorun, sadece teorik ve yöntemsel bir tercihle ilgili değildir. "Aksine, İslâm Felsefesinde ideoloik maksat ile bilgi muhtevası arasındaki ayırım, bu felsefenin genel felsefe tarihi bağlamındaki özel konumu ile pekişmiş ve kesinleşmiştir. Şu hâlde yapılacak her türlü itiraz ve münâkaşanın bizim de belirttiğimiz gibi bu konuma karşı yönlendirilmesi gerekmektedir: Acaba Arap-İslâm Felsefesi kendine özgü tarihinin bir okunuşu mudur? Yoksa tam tersine kendinden ayrı bir felsefenin; Yunan Felsefesinin müstakil bir okunuşu mudur? İşte Arap-İslâm felsefesinde epistemoloji ile ideoloji arasında ne tür bir ilişki olduğunu tartışmadan önce vuzûha kavuşması gereken sorular bunlardır.

Geriye, İslâm Felsefesini incelerken ideolojik bir teze dayanmanın kaçınılmaz olup olmadığı meselesi kalıyor. Bazı eleştirmenler; 'epistemolojik çözümleme' yoluyla en son sınıra varılması gerektiğini, dolayısıyla ideolojik okuyuştan vazgeçmenin şart olduğunu savunmuşlardır. Ben, epistemolojik çözümlemenin hâl-i hazırdaki kültürel ve fikrî konumumuz bakımından; dolayısıyla Arap aklını modernize etme gereğinden ötürü kazandığı ehemmiyeti derinlemesine idrâk etmeme rağmen tüm gayreti Yunan Felsefesinin sunduğu bilgi malzemesini ideolojik hedefler için fonksiyonel hâle getirmekten ibâret olan bir felsefede ideolojik maksattan hiç bahsedilmemesinin nasıl mümkün olacağını bilemiyor, düşünemiyorum! Zaten bu felsefenin temel problemi dahi esâsen ideolojik bir problem değil midir? Akıl ile nakil arasını uzlaştırma problemi, din ile felsefe arasını bulma problemi, Allah'a âit olanla Sezar'a ait olan arasında uzlaşı noktasını bulma, şâhid (=dünya) ile gâib (=âhiret) arasını uzlaştırma? Sonra, -çağdaş Araplar olarak- kendimizden sudûr eden okuma biçimlerinin ideolojik eğilim ve yönlendirmelerden azâde olduğunu iddiâ etmek mümkün müdür?"



KİTABEVİ

